

◆理學六家詩鈔

◆靈魂與心

錢賓四先生全集

錢穆 著

46

錢賓四先生全集

◆理學六家詩鈔
◆靈魂與心

聯經



A89015

作；寫真一絕，距其易簪僅一月；首尾宛然。其詩集不啻其年譜，惟亦間有參差。如第十卷諸詩，與「樂府」同帙，皆編在九卷寫真一絕之後，知乃隨後絡續所收。又如追和陸子壽一詩，應在兩人鉛山再晤時，而編入鵝湖初會之年。斯鈔只仍原集次序，未能一一加以辨正。陽明詩分編標題，最爲明白。讀者能將兩家年譜與詩集並讀，則各詩中之時地與其本事，皆可一一考索。今亦未能逐篇詮註，以待讀者之自尋。又兩家思想學問之與年俱進，有一詩之微，旁見側出，可以補年譜、文集之不足者。如陽明江西詩太極巖「始信心非明鏡臺」之句，足與其天泉橋「四句教」相闡發，此則脫口而出，不易得之文集、語錄中也。

景逸不多作詩，其遺書亦鈔流傳，故斯編特多加鈔錄。其論學在朱、王之間。中年以後，杜門隱淪，跡近邵、陳。然其詩率眞清淡，乃亦與邵、陳之絢爛縱肆有別。三家原集，皆以詩體分，不以年代編，此鈔亦一一仍之。

六家中惟桴亭遭遇特酷。生值易世，堅貞不仕。生事窮窘，茹苦更深。故其詩多幽憂沉痛之辭。然其近於入屈者，亦終自歸於陶。其心情之灑落恬淡，亦與前五家無殊致。桴亭詩編年可與年譜並讀，一如朱、王。斯編亦摘錄特多，以見明遺民在當時生活之一斑。

讀者得斯鈔，可供進窺理學一新門徑。若擺棄理學觀點，純以詩求，詩以言志，亦可以眞得

理學六家詩鈔 目次

自序·····	三
邵康節別傳·····	一
康節詩鈔·····	五
朱晦菴別傳·····	五三
晦菴詩鈔·····	五七
陳白沙別傳·····	一〇一
白沙詩鈔·····	一〇五
王陽明別傳·····	一四一

陽明詩鈔·····	一四五
高景逸別傳·····	一八五
景逸詩鈔·····	一九一
景逸未刊詩鈔·····	二一七
陸桴亭別傳·····	二二九
桴亭詩鈔·····	二三五

靈魂與心 目次

自序·····	三
靈魂與心·····	一
孔子與心教·····	二七
中國民族之宗教信仰·····	三七
論古代對於鬼魂及葬祭之觀念·····	五九
中國思想史中之鬼神觀·····	六九
儒釋耶回各家關於神靈魂魄之見解·····	一三五
再論靈魂與心·····	一四三

重申魂魄鬼神義·····	一五一
漫談靈魂轉世·····	一六三
生命的認識·····	一七五
人生何處去·····	一八三
人生之兩面·····	一九三
*附錄·····	二一三

《錢賓四先生全集》丙編書目

- ③⑦ 文化學大義、民族與文化
③⑧ 中華文化十二講、中國文化精神
③⑨ 湖上閒思錄、人生十論
④⑩ 政學私言、從中國歷史來看中國民族性及中國文化
④① 文化與教育
④② 歷史與文化論叢
④③ 世界局勢與中國文化
④④ 中國文化叢談
④⑤ 中國文學論叢
-
- ④⑥ 理學六家詩鈔、靈魂與心
④⑦ 雙溪獨語
④⑧ 晚學盲言（上）
④⑨ 晚學盲言（下）
⑤⑩ 新亞遺鐸
⑤① 八十憶雙親、師友雜憶
⑤② 講堂遺錄
⑤③ 素書樓餘瀋
⑤④ 總目

聞而欲教之，訪之於雪中深夜，見其儼然危坐，與語三日，得所未聞，大驚服，卒舍其學而學焉。年三十餘，始遊洛而定居焉。蓬蓽環堵，不蔽風雨，躬爨以養父母，居之裕如，自云未嘗攢眉。所居寢息處曰安樂窩，自號安樂先生。又爲甕牖，讀書燕居其下。旦則焚香獨坐，晡時飲酒三四甌，微醺便止，不至醉。每歲春二月出，四月天漸熱，即止；八月出，十一月天漸寒，即止。每出，乘小車，用一人挽之。爲詩自詠，曰：「花似錦時高閣望，草如茵處小車行。」司馬光贈以詩，曰：「林間高閣望已久，花外小車猶未來。」隨意所之，士大夫識其車音，爭相迎候。童孺廝隸皆曰：「吾家先生至。」一家留三五宿，又之一家，或經月忘返。有特爲起屋如安樂窩以待其來者，謂之「行窩」。及沒，挽詩有云：「春風秋月嬉游處，冷落行窩十二家。」每羣居燕飲，笑語終日，不甚取異於人。樂道人之善，而未嘗及其惡，故賢者悅其德，不賢者喜其真，久而益信服。富弼、司馬光、呂公著，爲市園宅。其宅契乃溫公戶名，園契乃韓公戶名，其莊契乃王某戶名，康節皆不改。一日，明道、伊川兄弟訪之，飲酒甚歡。明日，明道語其門人，曰：「昨從堯夫先生遊，聽其論議，振古之豪

高竹

高竹臨清溝，軒小亦且幽。光陰雖屬夏，風露已驚秋。月色林間出，泉聲砌下流。誰知此夜情，邈矣不能收。

高竹碧相倚，自能發餘清。時時微風來，萬葉同一聲。道污得夷理，物虛含遠情。階前閑步人，意思何清平。

高竹如碧幢，翠柳若低蓋。幽人有軒榻，日夜與之對。宇靜覺神開，景閑喜真會。與其喪吾真，孰若從吾愛。

高竹數十尺，仍在高花上。柴門晝不開，青碧日相向。非止身体逸，是亦心夷曠。能知閑之樂，自可敵卿相。

秋遊

八月光陰未甚淒，松亭竹榭尤爲宜。況當晝夜初停處，正是炎涼得所時。明月入懷如

燕堂卽事

川上數峯青，林間一水明。閑雲無定體，幽鳥不知名。遊侶旣非約，歸期莫計程。銖人世事，休強作威獰。

川上懷舊

爲今日之山，是昔日之原。爲今日之原，是昔日之川。山川尙如此，人事宜信然。幸免紅塵中，隨風浪着鞭。地迴川原闊，村孤煙水閑。雷輕龍過浦，雲亂雨移山。田者荷鋤去，漁人背網還。伊予獨霑濕，猶在道途間。

秋懷

晴窗日初曛，幽庭雨乍洗。紅蘭靜自披，綠竹閑相倚。榮利若浮雲，情懷淡如水。身

草具，開懷語笑任天真。勸君似此清閑事，雖老何須更厭頻。

詔三下答鄉人不起之意

生平不作皺眉事，天下應無切齒人。斷送落花安用雨，裝添舊物豈須春。幸逢堯舜爲眞主，且放巢由作外臣。六十病夫宜揣分，監司無用苦開陳。

依韻和劉職方見贈

造物工夫意自深，從吾所樂是山林。少因多病不干祿，老爲無才難動心。花月靜時行水際，蕙風香處臥松陰。閑窗一覺從容睡，願當封侯與賜金。

崇德閣下答諸公不語禪

浩浩長空走日輪，何煩苦苦辨根塵。鵬程萬里非由駕，鶴算三千別有春。鉛錫點金終屬假，丹青畫馬要求眞。請觀風急天寒夜，誰是當門定脚人。

愚日，孟子方當不動年。安得功夫遊寶肆，愛人珠貝重憂錢。
買卜稽疑是買疑，病深何藥可能醫。夢中說夢重重妄，牀上安牀疊疊非。
列子御風徒有待，夸夫逐日豈無疲。勞多未有收功處，踏盡人間閑路岐。

春盡後園閑步

綠樹成陰日，黃鸝對語時。小渠初斂灩，新竹正參差。倚仗閒吟久，携童引步遲。
好風知我意，故故向人吹。

洛下園池

洛下園池不閉門，洞天休用別尋春。縱遊只卻輸閑客，遍入何嘗問主人。
更小亭欄花自好，儘荒臺榭景纔真。虛名誤了無涯事，未必虛名總到身。

乞笛竹

樸散人道立，法始乎義皇。歲月易遷革，書傳難考詳。二帝啟禪讓，三王正紀綱。五
伯仗形勝，七國爭強梁。兩漢驤龍鳳，三分走虎狼。西晉擅風流，羣凶來北荒。東晉
事清芬，傳馨宋齊梁。逮陳不足算，江表成悲傷。後魏乘晉弊，掃除幾小康。遷洛未
甚久，旋聞東西將。北齊舉燭火，後周馳星光。隋能一統之，駕福于臣唐。五代如傳
舍，天下徒擾攘。不有眞主出，何由奠中央。一萬里區宇，四千年興亡。五百主肇
位，七十國開疆。或混同六合，或控制一方。或創業先後，或垂祚短長。或奮于將
隆，或奪于已昌。或災興无妄，或福會不祥。或患生藩屏，或難起蕭牆。或病由唇
齒，或疾亟膏肓。談笑萌事端，酒食開戰場。情慾之一發，利害之相戕。劇力恣吞
噬，無涯罹禍殃。山川纔表裏，豆龍又荒涼。荆棘除難盡，芝蘭種未芳。龍蛇走平
地，玉石碎崑岡。善設稱周孔，能齊是老莊。奈何言已病，安得意都忘。

履道會飲

眾人之所樂，所樂唯囂塵。吾友之所樂，所樂唯清芬。清芬無鼓吹，直與太古隣。太

安樂窩中自訟吟

不向紅塵浪着鞭，唯求寡過尙無緣。虛更遽瑗知非日，謬歷宣尼讀易年。髮到白時難受彩，心歸通後更何言。至陽之氣方爲玉，猶恐鑽磨未甚堅。

雲

晴空碧於水，那得片雲飛。映日成丹鳳，隨風變白衣。去來皆絕迹，隱顯兩忘機。天理誰能測，終然何所歸。

秋日雨霽閑望

水冷雲疎霜意早，歲華雖晚黃花好。饒教四面遠山圍，奈何一片秋光老。上天生物固無私，聖人餘事人難曉。陳言生活不須矜，自是中才皆可了。

安樂窩中一炷香

安樂窩中一炷香，凌晨焚意豈尋常。禍如許免人須諂，福若待求天可量。且異緇黃微廟貌，又殊兒女裏衣裳。中孚起信寧煩禱，无妄生災未易穰。虛室清冷都是白，靈臺瑩靜別生光。觀風禦寇心方醉，對景顏淵坐正忘。赤水有珠涵造化，泥丸無物隔青蒼。生爲男子仍身健，時遇昌辰更歲穰。日月照臨功自大，君臣庇廕效何長。非徒聞道至於此，金玉誰家不滿堂。

安樂窩中酒一樽

安樂窩中酒一樽，非唯養氣又頤真。頻頻到口微成醉，拍拍滿懷都是春。何異君臣初際會，又同天地乍絪縕。醺酣情味難名狀，醞釀功夫莫指陳。斟有淺深存燮理，飲無多少寄經綸。鳳凰樓下逍遙客，邴邴城中自在人。高閣望時花似錦，小車行處草如茵。卷舒萬世興亡手，出入千重雲水身。雨後靜觀山意思，風前閑看月精神。這般事

洛陽宮殿鎖晴煙，唐漢以來書可傳。多少升沉都不見，空餘四面舊山川。

禁煙留題錦幘山下

春半花開百萬般，東風近日惡摧殘。可憐桃李性溫厚，吹盡都無一句言。

安樂窩中吟

安樂窩中弄舊編，舊編將絕又重聯。燈前燭下三千日，水畔花間二十年。有主山河難占籍，無爭風月任收權。閑吟閑咏人休問，此箇功夫世不傳。

安樂窩中三月期，老來纔會惜芳菲。自知一賞有分付，誰讓黃金無孑遺。美酒飲教微醉後，好花看到半開時。這般意思難名狀，只恐人間都未知。

安樂窩中春暮時，閉門慵坐客來稀。蕭蕭微雨竹間霽，嚶嚶禽花上飛。好景盡將詩記錄，歡情須用酒維持。自餘身外無窮事，皆可掉頭稱不知。

安樂窩中春欲歸，春歸忍賦送春詩。雖然春老難牽復，卻有夏初能就移。飲酒莫教成

問此光景，能有幾人知。

觀陳希夷先生真及墨迹

未見希夷真，未見希夷蹟。止聞希夷名，希夷心未識。
及見希夷蹟，又見希夷真。始知今與古，天下長有人。
希夷真可觀，希夷墨可傳。希夷心一片，不可得而言。

秋閣吟

秋閣一凭欄，人心何悄然。乾坤今歲月，唐漢舊山川。
淡泊霜前日，蕭疎雨後天。丹青妙手，此意有誰傳。

力外吟

以少爲多，以無爲有。力外周旋，不能長久。

月陂閒步

因隨芳草行來遠，爲愛清波歸去遲。獨步獨吟仍獨坐，初涼天氣未寒時。

天津弊居蒙諸公共爲成買作詩以謝

重謝諸公爲買園，買園城裏占林泉。七千來步平流水，二十餘家爭出錢。嘉祐卜居終是僦，熙寧受券遂能專。鳳凰樓下新閑客，道德坊中舊散仙。洛浦清風朝滿袖，嵩岑皓月夜盈軒。接籬倒戴菱荷畔，談麈輕搖楊柳邊。陌徼銅駝花爛熳，堤連金谷草芊綿。青春未老尚可出，紅日已高猶自眠。洞號長生宜有主，窩名安樂豈無權。敢於世上明開眼，會向人間別看天。盡送光陰歸酒盞，都移造化入詩篇。也知此片好田地，消得堯夫筆似椽。

愁恨吟

獨坐吟

天意自分明，人多不肯行。鶯花春乍暖，風月雨初晴。靜坐澄思慮，閑吟樂性情。誰能事閑氣，浪與世人爭。

極論

下有黃泉上有天，人人許住百來年。還知虛過死萬遍，都似不曾生一般。要識明珠須巨海，如求良玉必名山。先能了盡世間事，然後方言出世間。

思慮吟

思電未起，鬼神莫知。不由乎我，更由乎誰。

安樂吟

安樂先生，不顯姓氏。垂三十年，居洛之溪。風月情懷，江湖性氣。色斯其舉，翔而後至。無賤無貧，無富無貴。無將無迎，無拘無忌。窘未嘗憂，飲不至醉。收天下春，歸之肝肺。盆池資吟，瓮牖薦睡。小車賞心，大筆快志。或戴接籬，或着牛臂。或坐林間，或行水際。樂見善人，樂聞善事。樂道善言，樂行善意。聞人之惡，若負芒刺。聞人之善，如佩蘭蕙。不佞禪伯，不諛方士。不出戶庭，直際天地。三軍莫凌，萬鍾莫致。爲快活人，六十五歲。

甕牖吟

有客無知，唯知自守。自守無他，唯求寡咎。有屋數間，有田數畝。用盆爲池，以甕爲牖。牆高于肩，室大于斗。布被暖餘，藜羹飽後。氣吐胸中，充塞宇宙。筆落人間，暉映瓊玖。人能知止，以退爲茂。我自不出，何退之有。心無妄思，足無妄走。人無妄交，物無妄受。炎炎論之，甘處其陋。綽綽言之，無出其右。羲軒之書。未嘗去手。堯舜之談，未嘗虛口。當中和天，同樂易友。吟自在詩，飲歡喜酒。百年升

平，不爲不偶。七十康強，不爲不壽。

觀易吟

一物其來有一身，一身還有一乾坤。能知萬物備於我，肯把三才別立根。天向一中分體用，人於心上起經綸。天人焉有兩般義，道不虛行只在人。

瞻禮孔子吟

執卷何人不讀書，能知性者又何如。工居天下語言內，妙出世間繩墨餘。陶冶有無天事業，權衡治亂帝功夫。大哉贊易修經意，料得生民以後無。

秦川吟

秦川兩漢帝王區，今日關東作帝都。多少聖賢存舊史，夕陽唯只見荒蕪。

觀事吟

一歲之事慎在春，一日之事慎在晨。一生之事慎在少，一端之事慎在新。

金玉吟

聖在人中出，心從行上修。金於砂裏得，玉向石中求。

君子吟

君子與義，小人與利。與義日興，與利日廢。
君子尚德，小人尚力。尚德樹恩，尚力樹敵。
君子作福，小人作威。作福福至，作威禍隨。
君子樂善，小人樂惡。樂惡惡至，樂善善歸。
君子好譽，小人好毀。好毀人怒，好譽人喜。

君子思興，小人思壞。思興召祥，思壞召恠。
君子好與，小人好求。好與多喜，好求多憂。
君子好生，小人好殺。好生道行，好殺道絕。

先天吟

先天天弗違，後天奉天時。弗違無時虧，奉時有時疲。

又

若問先天一字無，後天方要着功夫。拔山蓋世稱才力，到此分毫強得乎。

無苦吟

平生無苦吟，書翰不求深。行筆因調性，成詩爲寫心。詩揚心造化，筆發性園林。所
樂樂吾樂，樂而安有淫。

擊壤吟

擊壤三千首，行窩二十家。樂天爲事業，養志是生涯。出入將如意，過從用小車。人能知此樂，何必待紛華。

君子吟

君子之去，亦如其來。小人之來，亦如其去。既有恩情，且無怨怒。既有憎嫌，且無思慕。

罷吟吟

久欲罷吟詩，還驚意忽奇。坐中知物體，言外到天機。得句不勝易，成篇豈忍遺。安知千萬載，後世無宣尼。

鷄能警旦，馬能代行。犬能守禦，牛能力耕。人稟天地，萬物之靈。妬賢嫉能，不如不生。

有常吟

天地有常理，日月有常明。四時有常序，鬼神有常靈。聖人有常德，小人無常情。

人物吟

人盛必有衰，物生須有死。既見身前人，乃知身後事。身前人能興，身後事豈廢。興廢先言人，然後語天地。

多事吟

多事招憂，多疑招悶。多與招吝，多取招損。

答和吳傳正贊善

洛陽城裏一愚夫，十許年來不讀書。老去情懷難狀處，淡煙寒月映松疎。

安分吟

輕得易失，多謀少成。德無盡利，善無近名。

丁寧吟

人無忽略，事貴丁寧。忽略近薄，丁寧近誠。

冬至吟

冬至子之半，天心無改移。一陽初起處，萬物未生時，玄酒味方淡，大音聲正希。此言如不信，更請問庖犧。

堯夫非是愛吟詩，詩是堯夫切慮時，千世萬世所遭遇，聖人賢人曾施爲。當初何故盡有說，在後可能都沒辭。事既不同時又異，堯夫非是愛吟詩。

堯夫非是愛吟詩，詩是堯夫自得時。已把樂爲心事業，更將安作道樞機。未來身上休思念，既入手中須指揮。迎刃何煩多顧慮，堯夫非是愛吟詩。

堯夫非是愛吟詩，詩是堯夫可愛時。已着意時仍着意，未加辭處與加辭。物皆有理我何者，天且不言人代之。代了天工無限說，堯夫非是愛吟詩。

堯夫非是愛吟詩，詩是堯夫盡性時。若聖與仁雖不敢，樂天知命又何疑。恢恢志意方閑暇，綽綽情懷正坦夷。心逸口休難狀處，堯夫非是愛吟詩。

堯夫非是愛吟詩，詩是堯夫用畜時。史籍始終明治亂，經書表裏見安危。庖犧可作三才主，孔子當爲萬世師。不止前言與往行，堯夫非是愛吟詩。

堯夫非是愛吟詩，詩是堯夫擲筆時。事體順時爲物理，人情安處是天機。堅如金石猶能動，靈若鬼神何可欺。此外更無言語道，堯夫非是愛吟詩。

堯夫非是愛吟詩，詩是堯夫掩卷時。時過猶能用歸妹，物傷長懼入明夷。夏商盛日何

朱晦菴別傳

朱熹，字元晦，一字仲晦，徽州婺源人。父松韋齋，以不附和議忤秦檜，去國，寓居於閩。先生十四歲喪父，奉遺命稟學於劉勉之、劉子翬、胡憲三人之門。十九歲，登進士第，授泉州同安主簿，始師事延平李侗愿中。二十八歲，同安罷歸，請祠祿，養母家居。三十八歲，訪張栻敬夫於長沙，留三閱月而歸。四十歲，喪母。四十六歲，呂祖謙伯恭來訪，相與共選近思錄。平生交游講學，蓋與張、呂兩人爲最密。四十九歲，始復出，知南康軍事。後又任提舉浙東常平茶鹽，知漳州、潭州，連前同安簿知南康軍凡五任九考。六十五歲，任寧宗經筵侍講，先後四十日。忤韓侂胄，乞休致。遭「僞學」禁。落職罷祠。年七十一卒。先生生於南安之尤溪。旣孤，韋齋友

備。大學、中庸，至程子始表章之。先生蒐集先儒之說，斷以己意，妙得聖人之本旨，昭示斯道之標的。由是以窮諸經，訂羣史，以及百世之書，數千年間世道學術、議論文詞之變，皆若身親歷於其間而耳接目觀焉者。合濂、洛之正傳，紹鄒、魯之墜緒，前聖後賢之道，該徧全備，集其大成。起斯文於將墜，覺來裔於無窮，雖與天壤俱弊可也。」初，先生與呂伯恭會陸子壽、子靜兄弟於江西信州之鵝湖寺，論學不合。嗣又晤子壽於鉛山，晤子靜於廬阜。而終以辨「無極」、「太極」與子靜相分裂。此後理學界遂爭「朱陸異同」。及王伯安起，見稱爲「程朱」、「陸王」，爲理學界不可彌縫一大公案。其詩雅澹和平，淵源選體。胡應麟稱南宋古體當推朱元晦。沈欒城句：「花月平章二百載，詩名終是首文公。」

吏局了無事，橫舍終日閑。庭樹秋風至，涼氣滿窗間。高閣富文史，諸生時往還。縱談忽忘倦，時觀非云慳。詠歸同與點，坐忘庶希顏。塵累日以銷，何必棲空山。

示諸同志

夏木已云暗，時禽變新聲。林園草被徑，端居有餘清。端居亦何爲，日夕掩柴荆。靜有絃誦樂，而無塵慮并。良朋肯顧予，尚有夙心傾。深慚未聞道，折衷非所寧。眷焉撫流光，中夜歎以驚。高山徒仰止，遠道何由征。

再至同安假民舍以居示諸生

端居託窮巷，廩食守微官。事少心慮怡，吏休庭宇寬。晨興吟誦餘，體物隨所安。杜門不復出，悠然得真歡。良朋夙所敦，精義時一彈。壺餐雖牢落，此亦非所難。

仁術

春日

勝日尋芳泗水濱，無邊光景一時新。等閑識得東風面，萬紫千紅總是春。

春日偶作

聞道西園春色深，急穿芒屨去登臨。千葩萬蕊爭紅紫，誰識乾坤造化心。

觀書有感二首

半畝方塘一鑑開，天光雲影共徘徊。問渠那得清如許，爲有源頭活水來。
昨夜江邊春水生，蒙衝巨艦一毛輕。向來枉費推移力，此日中流自在行。

題西林院壁

巾屨翛然一鉢囊，何妨且住贊公房。卻嫌宴坐觀心處，不奈簷花抵死香。

奉同張敬夫城南二十詠

納湖

詩筒連畫卷，坐看復行吟。
想像南湖水，秋來幾許深。

東渚

小山幽桂叢，歲暮靄佳色。
花落洞庭波，秋風渺何極。

詠歸橋

綠漲平湖水，朱欄跨小橋。
舞雩千載事，歷歷在今朝。

船齋

放勳始欽明，南面亦恭己。大哉精一傳，萬世立人紀。猗歟歎日躋，穆穆歌敬止。戒
癸光武烈，待旦起周禮。恭維千載心，秋月照寒水。魯叟何常師，刪述存聖軌。

吾聞包犧氏，爰初闢乾坤。乾行配天德，坤布協地文。仰觀玄渾周，一息萬里奔。俯
察方儀靜，隤然千古存。悟彼立象意，契此入德門。勤行當不息，敬守思彌敦。

大易圖象隱，詩書簡編訛。禮樂矧交喪，春秋魚魯多。瑤琴空寶匣，絃絕將如何。興
言理餘韻，龍門有遺歌。（程子晚居龍門之南。）

顏生窮四勿，曾子日三省。中庸首謹獨，衣錦思尙絀。偉哉鄒孟氏，雄辯極馳騁。操
存一言要，爲爾挈裘領。丹青著明法，今古垂煥炳。何事千載餘，無人踐斯境。

元亨播羣品，利貞固靈根。非誠諒無有，五性實斯存。世人逞私見，鑿智道彌昏。豈
若林居子，幽探萬化原。

飄飄學仙侶，遺世在雲山。盜啟元命祕，竊當生死關。金鼎蟠龍虎，三年養神丹。刀
圭一入口，白日生羽翰。我欲往從之，脫屣諒非難。但恐逆天道，偷生詎能安。

西方論緣業，卑卑喻羣愚。流傳世代久，梯接凌空虛。顧盼指心性，名言超有無。捷

徑一以開，靡然世爭趨。號空不踐實，躋彼榛棘途。誰哉繼三聖，爲我焚其書。
聖人司教化，饗序育羣才。因心有明訓，善端得深培。天敍旣昭陳，人文亦褰開。云
何百代下，學絕教養乖。羣居競葩藻，爭先冠倫魁。淳風反淪喪，擾擾胡爲哉。
童蒙貴養正，孫弟乃其方。雞鳴咸鹽櫛，問訊謹暄涼。奉水勤播灑，擁簪周室堂。進
趨極虔恭，退息常端莊。劬書劇嗜炙，見惡逾探湯。庸言戒麤誕，時行必安詳。聖途
雖云遠，發軔且勿忙。十五志于學，及時起高翔。

哀哉牛山木，斤斧日相尋。豈無萌蘖在，牛羊復來侵。恭惟皇上帝，降此仁義心。物
欲互攻奪，孤根孰能任。反躬良其背，肅容正冠襟。保養方自此，何年秀穹林。
玄天幽且默，仲尼欲無言。動植各生遂，德容自清溫。彼哉夸毗子，咕囁徒啾喧。但
逞言辭好，豈知神監昏。曰余昧前訓，坐此枝葉繁。發憤求刊落，奇功收一原。

卜居

卜居屏山下，俯仰三十秋。終然村墟近，未愜心期幽。近聞西山西，深谷開平疇。茆

二詩奉酬敬夫贈言并以為別

我行二千里，訪子南山陰。不憂天風寒，況憚湘水深。辭家仲秋旦，稅駕九月初。問此爲何時，嚴冬歲云徂。勞君步玉趾，送我登南山。南山高不極，雪深路漫漫。泥行復幾程，今夕宿櫛州。明當分背去，惆悵不得留。誦君贈我詩，三歎增綢繆。厚意不敢忘，爲君商聲謳。

昔我抱冰炭，從君識乾坤。始知太極蘊，要眇難名論。謂有寧有迹，謂無復何存。惟應酬酢處，特達見本根。萬化自此流，千聖同茲源。曠然遠莫禦，惕若初不煩。云何學力微，未勝物欲昏。涓涓始欲達，已被黃流吞。豈知一寸膠，救此千丈渾。勉哉共無斁，此語期相敦。

同林擇之范伯崇歸自湖南袁州道中多奇峯秀木怪石清

泉請人賦一篇

行隨流水聲，步出哀壑底。綠樹枝相樛，白澗石齒齒。樹石無窮年，流水日千里。

還家

出去柴門掩，歸來蕙草秋。素萼林下吐，清芬衣上浮。欲寄山中友，日暮悵離憂。

雲谷合記事目效俳體戲作三詩寄季通

雲關須早築，基趾要堅牢。栽竹行教密，穿池岸欲高。乘春移菡萏，帶雪覓蕭條。

（謂杉徑也。）更向關門外，疏泉斬亂蒿。

堂成今六載，上雨復旁風。逐急添茆蓋，連忙畢土功。 （謂柱下貼磚。）桂林何日秀，

蘭逕幾時通。並築雙臺子，東山接水筒。

莊舍宜先立，山楹卻漸營。泉疏藥圃潤，堰起石池清。早印荒田契，仍標別戶名。想應頻檢校，祇恐欠方兄。

日用自警示平父

圓融無際大無餘，即此身心是太虛。不向用時勤猛省，卻於何處味真腴。尋常應對尤須謹，造次施爲更莫疎。一日洞然無別體，方知不枉費功夫。

秋日同廖子晦劉淳叟方伯休劉彥集登天湖下飲泉石軒

以山水含清暉分韻賦詩得清字

閒居寡儔侶，掩關抱孤清。良友倏來止，曠然舒我情。矧此涼秋初，暑退裳衣輕。相與一攜手，東山眇遐征。前穿林嶺幽，俯瞰川原平。降集崖寺古，徘徊濁醪傾。長吟伐木篇，潛鱗亦相驚。願結沮溺耦，窮年此巖耕。

雲谷次吳公濟韻

昔營此幽棲，邈與世相絕。誓將百年身，來守固窮節。心期苦未遂，歲月一何濶。終

然匹夫志，肯遽甘沒沒。茲晨復登蹕，目盡雲一抹。激烈永嘯餘，朗寥高韻發。夫君內德備，不學王駘兀。觀人見參倚，出世自英傑。竭來肯顧我，同去弄雲月。微言得深扣，大句亦孤拔。多謝警疎慵，未敢歎瞻忽。更問毫釐間，是同端是別。

崇壽客舍夜聞子規得三絕句寫呈平父兄煩為轉寄彥集

兄及兩縣間諸親友 錄二

空山初夜子規鳴，靜對琴書百慮清。喚得形神兩超越，不知底是斷腸聲。
空山中夜子規啼，病怯餘寒覓故衣。不爲明時堪眷戀，久知岐路不如歸。

屢遊廬阜欲賦一篇而不能就六月中休董役臥龍偶成此詩

登車閩嶺微，息駕康山陽。康山高不極，連峯鬱蒼蒼。金輪西嵯峨，五老東昂藏。想像仙聖集，似聞笙鶴翔。林谷下淒迷，雲關杳相望。千巖雖競秀，二勝終莫量。仰瞻銀河翻，俯看交龍驤。長吟謫仙句，和以玉局章。疇昔勞夢思，茲今幸徜徉。尙恨忝

與眾仙聽」之句，亭今廢久，一日與客及道士數人，尋其故址，適有笛聲發於林外，悲壯回鬱，巖石皆震，追感舊事，因復作亭以識其處，仍改今名。

何人轟鐵笛，噴薄兩崖開。千載留餘響，猶疑笙鶴來。

釣磯

削成蒼石稜，倒影寒潭碧。永日靜垂竿，茲心竟誰識。

茶竈

仙翁遺石竈，宛在水中央。飲罷方舟去，茶煙裊細香。

漁艇

出載長煙重，歸裝片月輕。千巖猿鶴友，愁絕棹歌聲。

七曲移船上碧灘，隱屏仙掌更回看。人言此處無佳景，只有石堂空翠寒。
（此詩後二句，一本作「卻憐昨夜峯頭雨，添得飛泉幾道寒」。）

八曲風烟勢欲開，鼓樓巖下水縈洄。莫言此處無佳景，自是遊人不上來。
九曲將窮眼豁然，桑麻雨露見平川。漁郎更覓桃源路，除是人間別有天。

劉子澄遠寄羊裘且有懷仁輔義之語戲成

兩絕為謝以發千里一笑

短棹長簑九曲灘，晚來閑弄釣魚竿。幾回欲過前灣去，卻怕斜風特地寒。
誰把羊裘與醉披，故人心事不相違。狂奴今夜知何處，月冷風淒未肯歸。

過蓋竹作二首

二月春風特地寒，江樓獨自倚欄干。箇中詎有行藏意，且把前峯細數看。
浩蕩鷗盟久未寒，征驂聊此駐江干。何時買得魚船就，乞與人間畫裏看。

答袁機仲論啟蒙

忽然半夜一聲雷，萬戶千門次第開。若識無心含有象，許君親見伏義來。

乙卯八月晦日浮翠亭次叔通韻

弱植有孤念，獨住窮名山。那知歲月逝，白首塵埃間。今朝定何朝，憑高睨清灣。羣賢亦戾止，共此一日閑。晤言不知疲，林昏鳥飛還。勝踐可無紀，重來諒非艱。留語巖上石，毋使門常關。

丙辰正月三日贈彭世昌歸山

象山聞說是君開，雲木參天瀑響雷。好去山頭且堅坐，等閑莫要下山來。

懷潭溪舊居

陳白沙別傳

陳獻章，字公甫，新會白沙里人。幼讀孟子所謂「天民」，慨然曰：「爲人必當如此！」正統十二年，舉廣東鄉試。明年，會試中乙榜，入國子監讀書。已至崇仁，受學於吳康齋。歸即絕意科舉，築室靜坐，不出閨外者數年。成化二年，復入太學，祭酒邢讓試和楊龜山此日不再得詩，見其作，驚曰：「即龜山不如也。」颺言於朝，由是名動京師。羅一峯、章楓山、莊定山、賀醫閭皆恨相見晚，醫閭並稟學焉。歸而門人益進。十八年，以薦召至京，閣臣尼之，疏乞終養而歸。自後屢薦不起。弘治十三年卒，年七十三。其自序爲學云：「僕年二十七，始發憤從吳聘君學。於古聖賢垂訓之書，蓋無所不講，然未知入處。比歸白沙，杜門不出，專求所以用力之方。既無

師友指引，日靠書冊尋之，忘寐忘食。如是者累年，而卒未有得。所謂未得，謂吾心與此理未有湊泊脗合處也。於是舍彼之繁，求吾之約，惟在靜坐。久之，然後見吾此心之體，隱然呈露，常若有物，日用間種種應酬，隨吾所欲，如馬之御銜勒也。體認物理，稽諸聖訓，各有頭緒來歷，如水之有源委也。於是渙然自信，曰：『作聖之功，其在茲乎！』」張東所敘其爲學云：「自見聘君歸後，靜坐一室，雖家人罕見其面。數年未之有得，於是迅掃夙習，或浩歌長林，或孤嘯絕島，或弄艇投竿於溪涯海曲。捐耳目，去心智，久之然後有得焉。蓋主靜而見大矣。由斯致力，遲遲至二十餘年之久，乃大悟廣大高明不離乎日用。一眞萬事，本自圓成，不假人力。無動靜，無內外，大小精粗一以貫之。」稍後羅整菴有言：「近世道學之昌，白沙不爲無力；而學術之誤，亦恐自白沙始。至無而動，至近而神，此白沙自得之妙也。彼徒見夫至神者，遂以爲道在是矣，而深之不能極，幾之不能研，其病在此。」蓋整菴不滿於陽明，因連帶而及白沙。黃梨洲明儒學案極稱白沙，謂：「有明儒者，不失矩矱者亦多有之，而作聖之功，至先生而始明，至文成而始大。向使先生與文成不作，則濂、洛

食玉臺霞，渴飲滄溟淵。所以慰我情，無非畹與田。提携眾雛上，啼笑高堂前。此事如不樂，他尙何樂焉。東園集茅本，西嶺燒松煙。疾書澄心胸，散滿天地間。聊以悅俄頃，焉知身後年。

和陶歸田園

我始慚名羈，長揖歸故山。故山樵采深，焉知世上年。是名鳥搶榆，非曰龍潛淵。東籬采霜菊，西渚收菰田。游目高原外，披懷深樹間。禽鳥鳴我後，鹿豕遊我前。冷冷玉臺風，漠漠聖池煙。閑持一觴酒，懽飲忘華顛。逍遙復逍遙，白雲如我閑。乘化以歸盡，斯道古來然。

贈世卿

元神誠有宅，灝氣亦有門。神氣人所資，孰謂老氏言。下化囿其蹟，上化歸其根。至要云在茲，自餘安足論。

讀張地曹偶拈之作

拈一不拈二，乾坤一爲主。一番拈動來，日出扶桑樹。寂然都不拈，江河自流注。濂洛千載傳，圖書乃宗祖。昭昭聖學篇，授我自然度。

曉枕

天地無窮年，無窮吾亦在。獨立無朋儔，誰爲自然配。春陵造物徒，斯人可神會。有如壽匡者，乃我之儔輩。永結無情遊，相期八紘外。

偶得寄東所

知暮則知朝，西風漲暮潮。千秋一何短，瞬息一何遙。有物萬象間，不隨萬象凋。舉目如見之，何必窮扶搖。

登高未必高，老脚且平步。平步人不疑，東西任四顧。豈無見在心，何必擬諸古。異

炒蜺憶世卿

奴拾枯枝給早炊，鑪中風味此奴知。春風解憶江門否，正是江門蜺賤時。

閱周溪圖作贈劉景林歸呈尊甫翁肅庵程鄉令

太極無堦不可躋，卻從樓上望周溪。（周溪書院在太極之南，旁夾兩樓。）天泉（井名，

在書院兩旁。）十丈無人汲，雲谷（亭名，在太極之東巖。）老翁來杖藜。

月色溪光盪兩楹，酒醒開眼得蓬瀛。試問老仙誰接引，春陵雲谷兩先生。

村晚

漁笛狂吹失舊腔，采菱日暮鬪歌長。老夫獨面東溟坐，月上孤琴未解囊。

次韻蘇伯誠吉士

代簡奉寄饒平丘明府

何處思君獨舉杯，江門薄暮釣船回。風吹不盡寒蓑月，影過松梢十丈來。

和林子逢至白沙

一樣春風幾樣花，乾坤分付各生涯。如今着我滄江上，只有秋香撲釣槎。

卽事

照眼春光爛不收，江亭一雨欲成秋。道人不是閑鷗蝶，肯爲陰晴一日愁。

偶得示諸生

江雲欲變三秋色，江雨初交十日秋。涼夜一蓑搖艇去，滿身明月大江流。

江門釣瀨與湛民澤收管

皇王帝伯都歸盡，雪月風花未了吟。莫道金針不傳與，江門風月釣臺深。

與湛民澤

六經盡在虛無裏，萬理都歸感應中。若向此邊參得透，始知吾學是中庸。

次韻張廷實讀伊洛淵源錄

往古來今幾聖賢，都從心上契心傳。孟子聰明還孟子，誰今且莫信人言。

曉枕

聖賢都從一上來，時止時行道與偕。若使春陵爲孟子，光風霽月更襟懷。

懷古次韻王半山

三徑五株柳，孤村獨板門。先生正高臥，眾鳥莫交喧。
晉宋當時改，乾坤此老存。手中一把菊，秋色滿丘園。

南歸寄鄉舊

居士舊茅齋，蕭然倚玉臺。獨尋寺裏去，每到日西回。
魚躍水萍破，風推巖戶開。小橋殘板在，長訝有人來。
省事除煩惱，端居養靜虛。栽花終恨少，飲酒不留餘。
山徑兒吹笛，村田婦把鋤。殷勤謝閭里，勝事莫相疎。
碧草東西埭，黃鸝遠近山。巖春花氣足，簷日鳥聲閑。
文字虛堆几，園林不設關。一條煙際路，朝往暮來還。

辛丑元旦戲筆

酒杯不與年顏老，詩思還隨物候新。分外不加毫末事，意中長滿十分春。栖栖竹几眠看客，處處桃符寫似人。卻除東風花鳥句，更將何事答洪鈞。

六十一自壽

孤子今來六十一，慈親已過八旬三。旌書門外題新榜，拭泪牀頭換舊衫。少有菑畲供俯仰，不妨漁釣老東南。些兒別作長生計，巖畔丹書有兩函。

種樹

早雨山泥滑屐牙，瘦藤扶路入雲斜。東原綠暎西原白，一徑松連兩徑花。寒夜試看殘月掛，春風須着短牆遮。江門亦是東門地，我獨胡爲不種瓜。長日山齋不弄棋，只憑種樹遣衰遲。小將梅逕分枳殼，不怕松根奪荔枝。帶雨烟光春

追次康節先生小圃逢春之作

時物紛紜共鬪妍，好春多在語鶯邊。傍花隨柳我尋句，剩水殘山天賜年。竹逕旁通沽酒市，桃花亂點釣魚船。而今我是孫思邈，自古高人方又圓。

留別諸友

臺書春晚下漁磯，中歲行藏與願違。鷗鷺自來還自去，江山疑是又疑非。難將寸草酬萱草，且著鶉衣拜袞衣。但得聖恩怜老母，滿船明月是歸時。

古風歌行

贈陳冕

南有滄溟水，北有崑崙山。我屋正在溪山間，瞻望不遠行實難。白雲朝暮常漫漫，桃花欲開梅又殘。問君此去何時還。

釣魚效張志和體

紅蕖風起白鷗飛，大網攔江魚正肥。微雨過，又斜暉。村北村南買醉歸。

題梁先生芸閣

聖人與天本無作，六經之言天注脚。百氏區區贅疣若，汗牛充棟故可削。世人聞見多尙博，恨不堆書等山岳。舍東丈人號芸閣，高坐松根自鳴鐸。樞趨童子慎唯諾，口授心傳爲小學。孝經論語時參錯。子史平生盡拈卻。寄以斯名聊自謔，講下諸郎頗淳樸。誰敢作嘲侮先覺。讀書不爲章句縛，千卷萬卷皆糟粕。野鳥晝啼山花落。舍西先生睡方着。

梅月用莊定山韻

四時萬物無非教，人傍梅花月傍軒。
若道不關梅月事，宣尼何事欲無言。
溪上梅花月一痕，乾坤到此見天根。
誰道南枝獨開早，一枝自有一乾坤。

示兒

聖心太極一明蟾，影落千江個個圓。
五十年來如夢覺，臨歧更出示兒篇。

讀近思錄

楊墨偏高子莫疑，孟軻精一古心期。
日長對卷無人到，風雨巡簷一詠詩。
大學西銘迤邐攤，從前只假半年閒。
誰家繡得鴛鴦譜，不惜金針度世間。

次韻胡提學訪欖山

斜風細雨綠蓑衣，江上人家半掩扉。莫向天涯歌獨醒，白頭漁父笑人非。

夢曾哲

傾蓋寧知是夢中，絕塵標致卻春風。千秋此意吾能說，不與由求面目同。

讀韋蘇州詩

夜雨齋燈卷未收，清謠白首對蘇州。晦翁兩眼滄浪碧，也爲先生一點頭。
五言夙昔慕陶韋，句外留心晚尙癡。敢爲堯夫添註脚，自從刪後更無詩。

次韻仁夫潮連寨見寄

今古相望日已賒，包羲已上孰名家。不識乾坤眞易簡，借人門戶甚搏沙。
得到鳶飛魚躍處，正當隨柳傍花時。今人不見程明道，只把中庸屬子思。

精，爲讀書之法。」乃悔前日探討之博，欲求循序，冀於漸漬浹洽。沉鬱既久，舊疾復作。聞道士談養生，乃有遺世入山之意。二十八歲，舉進士。三十一歲，告病歸越，築室陽明洞，行導引術，能先知。久之悟曰：「此簸弄精神，非道也。」又屏之。靜久，思離世遠去，惟念祖母與父，忽悟曰：「此念生於孩提，若可去，是斷滅種性矣。」明年，遂移疾西湖，復思用世。三十三歲，在京師，主考山東鄉試。三十四歲，專志授徒講學，羣目爲立異好名。惟湛若水甘泉，一見定交，共以倡明聖學爲事。三十五歲，上封事，忤劉瑾，廷杖四十，謫貴州龍場驛丞。妹婿徐愛，因先生將赴龍場，納贄北面。三十七歲，春，至龍場，在貴州西北萬山叢棘中，夷人馭舌，可通語者，皆中土亡命。自計得失榮辱皆能超脫，惟生死一念未化，乃爲石槨，自誓俟命。從者皆病，自析薪取水作糜飼之。又調越曲，雜詼笑以悅之。因念：「聖人處此，更有何道？」忽中夜大悟，不覺呼躍。因著五經臆說。久之，構龍岡書院。三十八歲，貴州提學副使席書聘主貴陽書院，始論「知行合一」。三十九歲，以陞廬陵縣知縣得歸。嗣後輾轉兩京。四十二歲，在越。四十三歲，在滁。四十六歲，以巡撫至

旅倦憩江觀，病齒廢談誦。之子特相求，禮殫意彌重。自言絕學餘，有志莫與共。手持一編書，披歷見肝衷。近希小范踪，遠爲賈生慟。兵符及射藝，方技靡不綜。我方懲創後，見之色亦動。子誠仁者心，所言亦屢中。願子且求志，蘊蓄事涵泳。孔聖固遑遑，與點樂歸詠。回也王佐才，閉戶避鄰閭。知子信美才，大構中梁棟。未當匠石求，滋殖務培壅。愧子勤繆意，何以相規諷。養心在寡欲，操存舍即縱。嶽麓何森森，遺址自南宋。江山足游息，賢迹尙堪踵。何當謝病來，士氣多沉勇。

涉湘于邁嶽麓是遵仰止先哲因懷友生麗澤

興感伐木寄言二首

客行長沙道，山川鬱稠繆。西探指嶽麓，凌晨渡湘流。踰岡復陟巘，弔古還尋幽。林壑有餘采，昔賢此藏脩。我來實仰止，匪伊事盤遊。衡雲閒曉望，洞野浮春洲。懷我二三友，伐木增離憂。何當此來聚，道誼日相求。

林間憩白石，好風亦時來。春陽熙百物，欣然得予懷。緬思兩夫子，此地得徘徊。當

採薪

朝採山上荊，暮採谷中栗。深谷多淒風，霜露霑衣濕。採薪勿辭辛，昨來斷薪拾。晚歸陰壑底，抱甕還自汲。薪水良獨勞，不愧食吾力。

龍岡漫興

路僻官卑病益閑。空林惟聽鳥間關。地無醫藥憑書卷，身處蠻夷亦故山。用世謾懷伊尹耻，思家獨切老萊斑。夢魂兼喜無餘事，只在耶溪舜水灣。

老檜

老檜斜生古驛傍，客來繫馬解衣裳。托根非所還憐汝，直幹不撓終異常。風雪凜然存節概，刮摩聊爾見文章。何當移植山林下，偃蹇從渠拂漢蒼。

元夕

故園今夕是元宵，獨向蠻村坐寂寥。賴有遺經堪作伴，喜無車馬過相邀。春還草閣梅先動，月滿虛庭雪未消。堂上花燈諸弟集，重闌應念一身遙。

觀傀儡次韻

處處相逢是戲場，何須傀儡夜登堂。繁華過眼三更促，名利牽人一線長。樗子自應爭詫說，矮人亦復浪悲傷。本來面目還誰識，且向樽前學楚狂。

春日花間偶集示門生

閒來聊與二三子，單夾初成行暮春。改課講題非我事，研幾悟道是何人。階前細草雨還碧，簷下小桃晴更新。坐起咏歌俱實學，毫釐須遣認教真。

自是孤雲天際浮，篋中枯蠹豈相謀。請君靜後看羲畫，曾有陳篇一字否。
休論寂寂與惺惺，不妄由來即性情。笑卻慙慙諸老子，翻從知見覓虛靈。
道本無爲只在人，自行自住豈須鄰。坐中便是天台路，不用漁郎更問津。

香山次韻

尋山到山寺，得意卻忘山。巖樹坐來靜，壁蘿春自閑。樓臺星斗上，鐘磬翠微間。頓
息塵寰念，清溪踏月還。

歸越詩

正德壬申年陞南京太僕寺少卿便道歸越作

杖錫道中又用曰仁韻

每逢佳處問山名，風景依稀過眼生。歸霧忽連千嶂暝，夕陽偏放一溪晴。
雲宿，靜愛楓林送雨聲。夜久披衣還起坐，不禁風月照人清。

屨濕，松風偏與葛衣輕。臨流欲寫猗蘭意，江北江南無限情。

送蔡希顏

風雪蔽曠野，百鳥凍不翻，孤鴻亦何事，噉噉遡寒雲。豈伊稻粱計，獨往求其羣。之子眇萬鍾，就我滁水濱。野寺同遊請，春山共攀援。鳥鳴幽谷曙，伐木西澗曛。清夜湛玄思，晴窗玩奇文，寂景賞新悟，微言欣有聞。寥寥絕代下，此意冀可論。

何事憧憧南北行，望雲依闕兩關情。風塵暫息滁陽駕，鷗鷺還尋鑑水盟。悟後六經無一字，靜餘孤月湛虛明。從知歸路多相憶，伐木山山春鳥鳴。

鄭伯興謝病還鹿門雪夜過別賦贈三首

之子將去遠，雪夜來相尋。秉燭耿無寐，憐此歲寒心。歲寒豈徒爾，何以贈遠行。聖路塞已久，千載無復尋。豈無羣儒迹，蹊徑榛茆深。潛流須尋源，積土成高岑。攬衣望遠道，請君從此征。

古洞幽深絕世人，石牀風細不生塵。日長一覺羲皇睡，又見峯頭上月輪。
人間白日醒猶睡，老子山中睡卻醒。醒睡兩非還兩是，溪雲漠漠水泠泠。

守文弟歸省携其手歌以別之

爾來我心喜，爾去我心悲。不爲倚門念，吾寧舍爾歸。長途正炎暑，爾行慎興居。涼
茗勿頻啜，節食但無飢。勿出船旁立，勿登岸上嬉。收心每澄坐，適意時觀書。申洪
皆冥頑，不足長嗔咎。見人勿多說，慎默真如愚。接人莫輕率，忠信持謙卑。從來爲
己學，慎獨乃其基，紛紛多嗜欲，爾病還爾知。到家良足樂，怡顏報重闈。昨秋童蒙
去，今夏成人歸。長者愛爾敬，少者悅爾慈。親朋稱嘖嘖，羨爾能若茲。信哉學問
功，所貴在得師。吾匪崇外飾，欲爾沽名爲。望爾日慥慥，聖賢以爲期，九兄及印
弟，誦此共勉之。

書扇面寄館賓

十月至杭，王師遣人追寧濠復回江西，是日遂謝病退居西湖。

老屋深松覆古籐，羈棲猶記昔年曾。棋聲竹裏消閑晝，藥裹窗前對病僧。烟艇避人長曉出，高峯望遠亦時登。而今更是多牽繫，欲似當時又不能。

百戰歸來一病身，可看時事更愁人。道人莫問行藏計，已買桃花洞裏春。山僧對我笑，長見說歸山。如何十年別，依舊不曾閑。

用韻答伍汝真

莫恠鄉思日夜深，干戈衰病兩相侵。孤腸自信終如鐵，眾口從教盡鑠金。碧水丹山曾舊約，青天白日是知心。茅茨歲晚饒風景，雲滿清溪雪滿岑。

江邊阻風散步至靈山寺

歸船不遇打頭風，行脚何緣到此中。幽谷餘寒春雪在，虛簷斜日暮江空。林間古塔無

弘治壬戌嘗遊九華值時陰霧竟無所覩至是正德庚辰復

往遊之風日清朗盡得其勝喜而作歌

昔年十日九華住，雲霧終旬竟不開。有如昏夜入寶藏，兩目無覩成空回。每逢好事談奇勝，即思策蹇還一來。頻年驅逐事兵革，出入賊壘衝風埃。恐恐晝夜不遑息，豈復山水能徘徊。鄱湖一戰偶天幸，遠隨歸凱停江隈。是時軍務頗多暇，況復我馬方虺隤。舊遊諸生亦羣集，遂將童冠登崔嵬。先晨霏靄尙暝晦，卻疑山意猶嫌猜。肩輿一入青陽境，忽然白日開西嶺。長風擁篲掃浮陰，九十九峯如夢醒。羣巒踊躍爭獻奇，兒孫俯伏摩其頂。今來始識九華面，恨無詩筆爲傳影。層樓疊閣寫未工，千朵芙蓉抽玉井。恠哉造化亦安排，天下奇山此兼并。攬衣登高望八荒，雙闕下見日月光。長江如帶繞山麓，五湖七澤皆陂塘。蓬瀛海上浮拳石，舉足可到虹可梁。仙人爲我啟閭闔，鸞輶鶴駕紛翱翔。從茲脫屣謝塵世，飄然拂袖凌蒼蒼。

登雲峯二三子詠歌以從欣然成謠二首

淳氣日凋薄，鄒魯亡真承。世儒倡臆說，愚瞽相因仍。晚途益淪溺，手援吾不能。棄之入烟霞，高歷雲峯層。開茅傍虎穴，結屋依巖僧。豈曰事高尚，庶免無予憎。好鳥求其侶，嚶嚶林間鳴。而我在空谷，焉得無良明。飄飄二三子，春服來從行。詠歌見真性，逍遙無俗情。各勉希聖志，毋爲塵所縈。

深林之鳥何間關，我本無心雲自閒。大舜亦與木石處，醉翁惟在山水間。晴窗展卷有會意，絕壁題詩無厚顏。顧謂從行二三子，隨遊麋鹿俱忘還。

有僧坐巖中已三年詩以勵吾黨

莫恠巖僧木石居，吾儕真切幾人如。經營日夜身心外，剽竊糠粃齒頰餘。俗學未堪欺老衲，昔賢取善及陶漁。年來奔走成何事，此日斯人亦起予。

朱仲晦，支離羞作鄭康成。鏗然含瑟春風裏，黠也雖狂得我情。

夜坐

獨坐秋庭月色新，乾坤何處更閑人。高歌度與清風去，幽意自隨流水春。千聖本無心外訣，六經須拂鏡中塵。卻憐擾擾周公夢，未及惺惺陋巷貧。

心漁為錢翁希明別號題

有漁者歌曰：「漁不以目惟以心，心不在魚漁更深。北溟之鯨殊小小，一舉六鰲未足歎。」「敢問何如其爲漁耶？」曰：「吾將以斯道爲網，良知爲綱，太和爲餌，天地爲舫。絜之無意，散之無方。是謂得無所得，而忘無可忘者矣。」

詠良知四首示諸生

箇箇人心有仲尼，自將聞見苦遮迷。而今指與眞頭面，只是良知更莫疑。

或問，朱子說『入道之要莫如敬』，故專用力於肅恭收斂，持心方寸間，但覺氣鬱身拘，大不自在。及放下，又散漫如故。無可奈何。久之，忽思程子謂『心要在腔子裏』，不知『腔子』何所指？果在方寸間否耶？覓註釋不得。忽在小學中見其解，曰：『腔子猶言身子耳。』大喜，以爲心不在方寸，渾身是心也。頓自輕鬆快活。適江右羅止菴來講李見羅修身爲本之學，正合於余所持循者，益大喜不疑。是時只作知本工夫，使身心相得，言動無謬。己丑第後，益覺此意津津。憂中讀禮讀易。壬辰謁選，平生耻心最重，筮仕，自盟曰：『吾於道未有所見，但依吾獨知而行。是非好惡，無所爲而發者，天啟之矣。』驗之頗近於此，略見本心，妄自擔負，期於見義必爲。冬至，朝天宮習儀，僧房靜坐，自覺本體。忽思『閑邪存誠』句，覺得當下無邪，渾然是誠，更不須覓誠，一時快然，如脫纏縛。癸巳，以言事謫官，頗不爲念。歸嘗世態，便多動心。甲午秋，赴揭陽，自省胸中理欲交戰，殊不寧帖。在武林，與陸古樵、吳子往談論數日。一日，古樵忽問曰：『本體何如？』余言下茫然。雖答曰：『無聲無臭』，實出口耳，非由眞見。將過江頭，是夜，明月如洗，坐六和塔

景逸詩鈔

四言詩

水居

微雨乍過，好風徐來。游雲斷續，眾峯皆開。歡然撫景，盡茲一杯。世事如積，亦已焉哉。

飯飽欣然，蕩槳孤蘆。菱蔓搖漾，蓮花芳敷。今日何日，吾長五湖。其來徐徐，其去于于。

舉網得魚，摘我園蔬。烹魚煮蔬，載陳我書。酒中有旨，書中有腴。聊爾東窗，不樂

我愛陳希夷，神遊帝之先。空山石壁下，谷口飛泉邊。結廬旁叢竹，開戶當清漣。麋鹿遊堂上，落花滿庭前。幽人在何許，松下方高眠。

我愛邵堯夫，緬懷發清吟。當其在百源，危坐必正襟。會此丸中理，寧受外物侵。心空百營息，氣靜天根深。爰以風月談，聊見羲皇心。

考亭恭謁朱夫子

束髮自黽勉，所志非浮榮。辨途慎所之，擇術居其貞。巍巍雲谷翁，紹孔明六經。羣書萬卷破，奇功一源并。自從子輿來，卓絕莫與京。如何取徑子，繁絃亂中聲。計身亦誠便，畔道非所寧。我來拜闕里，（考亭爲南閩闕里。）齋心矢其誠。歸軫探神奧，發軌謹門庭。董道而不豫，聊以拙自成。

夏日閒居

長夏此靜坐，終日無一言。問君何所爲，無事心自閒。細雨漁舟歸，兒童喧樹間。北

風忽南來，落日在遠山。顧此有好懷，酌酒遂陶然。池中鷗飛去，兩兩復來還。

水居詩

少敦詩書好，長嗜山水娛。一朝謝簪組，而來居菰蘆。青山當我戶，流水繞我廬。窗中達四野，喜無垣壁拘。桃柳植長堤，菱荷被廣渠。徒侶有漁父，比隣惟田夫。虛堂白日靜，恍若遊黃虞。兀兀日趺坐，欣欣時讀書。會茲動靜理，常得性情舒。居然以卒歲，去此將焉如。

庚戌春日月坡初成

浩浩月初上，月坡正受之。以我無營心，當此獨坐時。爲籌世中事，無樂可代茲。長林寒風息，春氣藹如斯。萬族各萌動，我心豈不知。俯視方輿靜，仰觀圓象馳。靈襟既無際，一形安足私。持以畀大鈞，榮悴非所思。

山屢馳驚，入谷轉疑怳。仰觀秋瀑飛，俯聽潭流響。陽崖峙雄突，陰洞藏奇敞。幽尋碧澗底，遐矚紫霄上。春風蕩輕陰，百里見開朗。青丹未可圖，文翰誰能髣。棲心願止託，回首空悵怳。勝地古今存，浮生俄頃賞。安得結茅廬，於此一偃仰。

湖上

道人不識憂，隤然罕所慮。胸中有奇懷，常得山水助。時乘酒半醺，或值睡初寤。獨往恣幽尋，欣若有所遇。有時深林行，穿徑忽失路。有時湖上還，看雲忘所務。凝目孤鷺歸，傾耳細泉注。所造趣未極，原陸任昏暮。非關耽清娛，曾是秉遠慕。閒心始造理，忙意多失步。嗟爾行道人，迫迫焉所赴。

客途

旭日照輿中，仲冬藹如春。焚香玩義易，瞑目怡心神。每入野店中，宛若家室馴。糲飯甘如飴，村醪白於銀。充然醉飯後，晏臥芻蕘茵。但覺無事樂，不知客途辛。望望

山上雪連屋，山僧擁褐眠。下方來往絕，身在幾禪天。

六言詩

湖干四時歌 八首

竹颯颯兮雪墮，梅寂寂兮月明。蘆洲動兮漁火，茅屋響兮書聲。
春風蕩兮柳綠，微雨灑兮桃紅。騁裘馬兮年少，惜芳菲兮老翁。
水溶溶兮林靜，雲晶晶兮晝長。綠陰濃兮掃徑，黃鳥窺兮移牀。
荷最妍兮朝旭，蟬何急兮晚風。有幽人兮兀兀，樂永日兮融融。
氣高徹兮遠天，蟲淒切兮清宵。人所悲兮蕭瑟，吾獨樂兮閨寥。
秋韻馥兮桂樹，秋色佳兮菊華。持巨螯兮沽酒，汲惠泉兮烹茶。
千山皓兮方曉，五湖冰兮復雪。盡大山兮無瑕，如寸心兮不涅。
寒風淒兮墜戶，淡日煦兮親人。君何慨兮歲暮，冬不久兮欲春。

究竟，更無玄妙可窮研。一朝忽顯眞頭面，方信誠明本自然。

一片靈明一敬融，別無餘法可施功。乾坤浩蕩今還古，日光華西復東。莫羨仙家烹大藥，何須釋氏說眞空。些兒欲問儒宗事，妙訣無過未發中。

戊午吟 二十首

戊午吟者，謂是年所見然也，春氣動物，百鳥弄韻，人心至閒，自有無腔之韻悠然而來，足以吟諷。吟者不可謂詩，所吟者不可謂道，姑就行持心口相念云爾。

聖賢止是學爲人，學不知天人未眞。天在人身春在木，人居天內木涵春。萬殊精別方知義，一本窮研始識仁。試看天人無間處，不知天道豈知身。

莫爲爲者是眞機，稍着安排便已非。桃自鮮紅李自白，魚能淵躍鳥能飛。不知本體原如是，安得工夫妙入微。看盡古今差謬處，只緣些子見相違。

千聖傳心一敬修，不知眞敬反成囚。欲求一得且永得，須下千休與萬休。疏水曲肱常

浩浩，百官萬務儘悠悠。廓然天地渾無事，一物胸中豈足留。

中庸二字聖真詮，來自唐虞一脈傳。本體親聞爲入竅，工夫戒懼是天然。但從庸行庸言裏，直徹無聲無臭先。此是人人真本色，可憐千古作陳編。

格物無端成聚訟，起於知本二言分。但知知本即知至，格物何曾有闕文。本在操舟方有舵，本迷亂國爲無君。只翻誠意一錯簡，滌蕩青霄萬頃雲。

知本由來義最深，須從物理細推尋。一靈充塞皆爲物，萬象森羅總是心。心正涓流俱到海，身修點鐵悉成金。細窮物理無多事，只在兢兢顧影衾。

不將一事掛胸中，蕩蕩乾坤在此躬。恰似雲開天穆穆，更如冰泮水融融。因無邪妄名爲寂，豈爲虛無即墮空。履薄臨深緣底事，只愁無浪又生風。

吾儒窮經最爲先，理徹心空不入禪。窮是十分到底處，理須一物不容前。六經盡向躬行驗，一字不從文義牽。自有豁然通貫日，方知日用是真玄。

物物其來有定則，自然之則謂之天。但因在物付各物，一任紛然本寂然。隨處家庭堪作佛，無須巖壑始修仙。此機實在程門顯，何事廬山不細研。

陶，大都有陶韻。逸興幽懷，適與之符。昌黎云：『歡愉之辭難工』，先生絕作，歡愉者十居八九。又以見醴醴之歡愉厭，而闐寥之歡愉妙也。今視闐寥爲愁思，尙能有好言乎？」未刊稿與人柬有曰：「樂事惟山林人說得，煙雲魚鳥，無非樂事。廊廟人說不得。國亂民窮，無事不憂。廊廟人說樂，勢利兩件而已。」景逸自廊廟退居山林數十年，然其憂國憂民之心則自若也。終以蹈水而死，讀其詩，可以想見其人矣。癸丑八月杪錢穆又記。

景逸未刊詩

諸公招飲石亭塢

勝會寧可常，勿惜此淹留。竹樹有佳蔭，班坐無俗流。念我平居日，所愛在山丘。願得素心侶，引杯相勸酬。今晨愜茲興，不醉將焉求。未須歌太康，此樂無患憂。卓哉斜川人，千載心悠悠。

夜步

幽人夜未眠，月出每孤往。繁林亂螢照，村屋人語響。宿鳥時一鳴，草徑露微上。欣然意有會，無與共此賞。千載懷同心，陶公調可仿。

潮陽縣觀海

仲尼欲浮海，吾亦來海濱。不作放逐客，焉能得閒身。澹澹風日和，蕩滌怡心神。一笑萬象間，偃仰得其真。快哉此日樂，可以擬千春。逝者只如此，世事何繽紛。安得無家累，終焉此垂綸。

秋雨歎

青青庭中葵，鮮澤顏色好。淫潦不肯休，狂飈日相惱。空階無倚着，弱質焉能保。芳意窘不舒，丹心空自抱。何時濃陰開，皎皎見秋昊。嘉植不逢年，飄零何足道。

鷦依叢林，焉測鯤鵬詣。所見局所處，凡物俱有繫。百川會一壑，晝夜如斯逝。靜見有深會，飄遙遺身世。

題歐陽宜諸素風堂 其三

明月入我戶，秋風來庭除。主人復何爲，歷覽千載書。高標信可慕，覆轍何其愚。以此秉高燭，勿爲物所驅。浩浩一室中，俛仰樂何如。

贈許襄明

天地有正氣，賦物本自然。云胡末世下，競爲私欲牽。好惡隨異同，是非謬天淵。兩兩同心人，漠漠隔雲煙。幸茲肺腑通，常得膠漆堅。我愛襄明公，宛然忠孝傳。四海兩足遍，千秋一心肩。抵掌賢豪間，不與污俗緣。羣鷦啄餘粒，孤鶴摩蒼天。不有辛垣衍，安別魯仲連。似茲珪璋器，而令淪林泉。世運旣如此，一笑花枝前。（以上五言古。）

西湖

諸峯三竺秀，二水六橋通。花柳年年色，樓臺處處雄。
江山天地外，人事古今空。寂寞前朝恨，寒煙白草中。
（以上五言律。）

除夜

去家四千里，臘月三十日。小驛對寒燈，撥火燒蒼朮。

題畫梅

一枝在南窗，羣蜂鬧相引。何如對此花，聲臭兩俱泯。

枕石

心同流水淨，身與白雲輕。寂寂深山暮，微聞鐘磬聲。
（以上五言絕句。）

可行，則潔身去國，隱居談道，以淑後學，以惠來茲；蓋天下所係者大，而萬世之係者尤大也。」遂避世終隱。築亭水中居之，罕接賓客。自號曰桴亭。其亭以三直木，不用釘，與外相通。亭外有一瘦石，有老梅、古桂各一，有竹一叢，池中有荷，如是而已。康熙十一年卒，年六十二。桴亭於明遺民中聲光較闇，其著述亦流傳不廣。順治十八年，桴亭年五十一，貧不能自給，遊幕安義，幕主毛如石爲刊其思辨錄。光緒二十六年，其太倉同里唐受祺彙刻其遺書二十二種，而思辨錄爲尤要。蓋自朱子後，善述朱者，無過此書。余已揭其大旨於研朱餘瀋①，茲不著。著其自述論性之經過。謂儀於性學工夫，不啻數轉。起初未學時，只是隨時師說有義理之性，有氣質之性。亦喜同禪和方外談說不覩不聞無聲無臭父母未生前無始以前眞己。及至丁丑，（順治四年，桴亭年三十七。）下手做工夫，著實研窮，始覺得禪和方外固非，分性爲二者亦非。於是得力於「理先於氣」一言。於「理」、「氣」之間盡心體驗，始知「太極」

① 編者案：先生有陸桴亭學述一篇，原擬收編入研朱餘瀋中，後將餘瀋各篇散入中國學術思想史論叢（六）（七）（八）三單元，不另成編。桴亭篇今收入中國學術史論叢（六）。

爲理，「兩儀」爲氣。人之義理本於太極，人之氣質本於兩儀。理居先，氣居後。理爲主，氣爲輔。條理劃然。然終覺得性分理氣，終於合一。既而悟「理一分殊」之旨，恰與羅整菴先生暗合，便灑然覺得理氣融洽，性原無二。然未察到人與物性同異處也。既而知人與萬物之所以同，又知人與萬物之所以異，於禽獸草木上皆細細察其義理氣質。於朱子「論萬物之一原，則理同而氣異；論萬物之異體，則氣猶相近而理絕不同」二語，大有契入。於是又識得天地萬物本同一體處。然而「性善」之說，則終以先入之言爲主。以爲孟子論善，只就天命之初「繼之者善」處論，未敢說到「成之者性」。直至己亥，（順治十六年，樸亭年四十九。）偶與兩兒言性，始覺得「成之者性」以前，說不得「性」字。既說成之者性，性便屬氣質。既屬氣質，何云性善？於是曠覽夫天人之原，博觀於萬物之際，見夫所爲異異而同同者，始知性爲萬物所同，善惟人性所獨，性善之旨，正不必離氣質而觀也。於是取孟子論性語反覆讀之，始知孟子當時，亦只就氣質中說善，而程朱以後，尙未之能晰也。於是又取孟子以前孔子、子思之言按之，無不同條共貫。又取孟子以後，周、程、張、朱之言觀之，周

感遇詩 有序

乙酉之遇，天下古今所未有也。所遇爲古今未有，則所感亦爲古今未有，何詩之足云。然以不生不死之人，處倏安倏危之地，欲歌不能，欲哭不可。悲愁鬱憤發而爲詩，固亦屈之情，陶之思也。幸生之餘，與王子石隱、盛子聖傳無聊倡和，自秋徂冬，凡得五言古詩三十首，彙爲一編，名曰感遇，誌所懷也。昔陳子昂爲感遇詩，妙絕古今。晦菴先生喜而特效之。予之詩與二公之詩，其工力不敵，固可知也。然晦翁之詩，在並美前人，固無感遇之可言。子昂之詩，洵有感矣，而考其所遇，乃在高宗、武后之世，以觀今日，雖同爲感遇，而所感所遇，實有大不同者，是則可悲也夫！

潛魚懷深淵，飛鳥慕青冥。志尙各有適，羅弋紛四陳。神龍失雲霧，蠖伏同眾鱗。哲士無勢位，俯首齊凡民。仰歎發浩歌，悲來痛填膺。氣數苟在天，匹夫豈能爭。冒辱旣非易，殺身良獨難。高堂有白髮，稚子未知餐。攬衣起歎息，展轉不能寬。思欲披緇衣，寄迹空門端。君臣義已廢，棄親殊未安。俛首混儕俗，流涕傷心肝。

牀雙膝穩，不用駕安車。

誰謂此間陋，彬彬君子居。未隨採藥侶，且荷灌園鋤。無地不栽竹，有廬惟貯書。興來時獨詠，自謂過皇初。

誰謂此間陋，彬彬君子居。斯人皆可與，天地總吾廬。道在乘桴樂，神全處困舒。但教忠信得，寧復畏淪胥。

誰謂此間陋，彬彬君子居。客來惟論道，獨坐只看書。生意草間出，天心梅上舒。靜中聞警語，郊外一聲驢。

誰謂此間陋，彬彬君子居。菊松三徑滿，安樂一窩餘。種菜常師圃，談詩有啟予。黃虞今在否，巢許且狂疏。

誰謂此間陋，彬彬君子居。種杉皆向路，樹蕙更盈渠。放志逃詩酒，全身學散樗。家園風味足，不用憶鱸魚。

送文介石先生入中峰

陳子確菴讀拙著贈五言古二首有身隱焉用文之句

嗟乎予文也乎哉又諷予以魯壁及承天寺井嗟乎世

無桓譚雖藏無益也漫賦四首以答

昊天生斯民，智愚各有職。或者勞其心，或者勞其力。勞心豈必仕，著述亦其一。一介苟存心，萬物皆被澤。嘗聞伊川言，歲月莫浪擲。綴輯聖賢書，庶幾稍有益。

身進而立言，其志在行道。身退而立言，其志在明道。進退既已殊，所志寧草草。仲尼生衰周，豈不慕高蹈。接輿沮溺流，草木同腐槁。所以贊修業，屹屹在垂老。

昔聞杜征西，峴山勒碑銘。一置山之巔，一置水之濱。陵谷有變遷，斯文冀常存。嗚呼好名甚，愚惑一何深。斯文苟不悖，護惜自有神。木石豈能永，永者在人心。與其藏名山，孰若傳其人。其人不可得，歎息徒悲辛。

斯道在天地，期與世同臧。褻之固不可，祕之亦不祥。兀兀窮年歲，非欲炫其光。誠恐衰亂迫，此理或失亡。箕子演九疇，意不在武王。孟軻談王道，不專爲齊梁。鄙志

因賦五言古四十韻記其事

秋風生微涼，吹我庭際松。有客來遠方，繫艇垂楊中。巾服何逍遙，琴書亦從容。入門登吾堂，再拜言辭恭。自云避世士，祿仕非所榮。結契在物表，匪效微逐工。鴛湖接婁江，煙波渺重重。中經巨區險，咫尺天溟濛。風濤忽相觸，檣帆駭飛蓬。危坐學正叔，利涉竟有功。豈徒鬼神佑，亦以精誠通。（屠子述舟過太湖尾，值大風，幾覆者數四。）賤子鄙樸者，澹泊無所營。終日乘吾桴，迢然任西東。寧無風波憂，機息境乃融。諸子相顧笑，彼此將毋同。開樽整杯盤，雞黍聊作供。傾倒談詩書，縱橫吐心胸。白方聖賢徒，上繼洛閩宗。閻伯志忠孝，卓犖稱儒宗。誰爲八面才，右吉文章雄。冰修如椽筆，擬匹王與鍾。經濟推美含，艱難歷兵戎。昂昂雞羣鶴，矯矯雲中龍。邂逅集斯亭，戶牖眞氣充。上窮黃虞際，下逮周秦終。漢唐及宋元，絡繹資談鋒。或探玄奧窟，或入精微宮。或獨豎妙義，堅峻如城墉。或羣起攻辨，盡銳相擊衝。高情忘主客，快論欣兒童。須臾日西夕，論說意轉濃。剪燭掩西窗，促膝更披

答歸玄恭悔過詩兼見寄卽次原韻

斯文絕續理將回，擔荷於君何有哉。喪亂飽經皆實學，浮華盡斂是真才。聲名未免兒曹妒，氣運應爲我輩開。悟徹百源頗憶否，十年冰雪靜中來。

和歸玄恭生日詩

詩文道德本難同，才力誰能跨數公。量以兼收常見博，志須專靜始爲功。精神有限流年內，學問無窮去日中。寄語三江歸釣叟，好教着力向東風。

乙未改歲漫興和陸彥脩 八首鈔二

蓬萊清淺水揚塵，十二年前是甲申。怪底春風能轉換，眼中幾箇舊時人。不用尋春不恨春，春光往復互相因。天公自有循環理，一度重來一度新。

舊歲大風竹盡偃今新筍又成林矣感而有賦

莫言直節本來堅，蕩析離披也可憐。寄語罡風休嫉妒，新枝已自拂雲煙。

和許南村新成書屋 二首鈔一

主人家住赤涇灣，六十躬耕鬢未斑。習靜結茅臨水畔，課孫抱犢老田間。無心求足自常足，隨處得閒方是閒。莫道孤村無好景，朝來爽氣有西山。

仲夏二十四日公綸石隱暉吉過小閣談易語及

易數漫成二絕

莫將易數認希奇，認作希奇反失之。太極下來惟兩畫，乾坤易簡是吾師。
莫言兩畫不希奇，千萬咸從兩畫推。大抵有形皆對待，從中出者是根基。

去年此際別鄉關，淡歲逢秋尙未還。一夜思歸頭盡白，月明如雪滿千山。

樓居六首 鈔二

我昔好樓居，豁達喜無礙。仰窺天維高，俯矚地軸大。衰年迫世運，意興無復賴。乾坤莽寥廓，舉目但蒙昧。日光照我面，自覺非昔態。少壯何迂愚，反掌握三代。誰知頭鬢白，乞食千里外。開箱展書讀，自顧發長喟。

晨鼓曉衙催，暮鼓晚衙畢。晨昏鼓冬冬，吏冗無朝夕。山縣雖少事，案牘亦狼籍。書生昧時務，黽勉效寸尺。豈敢云代庖，聊以當食力。清暉照戶牖，白日真可惜。予生固頽惰，何竟事茲役。攬鏡時一顧，歎息復歎息。

五老峯歌

予慕五老峯，癸卯孟冬，來遊南康已三日，經歸宗，過鹿洞，白雲時封，不得一覩。寓中有小樓，正對之。早晚坐臥，願得望見。十一日下午，濡筆作此歌。推窗而日光晶瑩，五老全

豈不謂愁惡，其如百慮煎。上供難暫緩，天意不吾憐。（婁中疊荒。）俯仰尙多媿，（母未葬，子未娶。）飢寒且勿宣。此肩方任重，降罰定何愆。

按：此詩在康熙十年，年六十一。屢年皆在丹陽荆氏館。

答吳江戴芸野見懷卽步原韻

芸野少予□歲，原名鼎立，字則之，國變後改名筌，字芸野，隱居樂善，不入城市。己酉春，吳梅村招之至婁，宿於野寺，向讀甲申紀事，知予名，屬友人持刺致予，予懷刺就之，讀予性善圖說，下拜稱弟子，至是復以詩見懷。

鴻鵠參天飛，豐滿在六翮。千里此同心，何必羨几席。乾乾終日間，惕若猶貴夕。萬物備於我，詎可不窮格。毋徒學善人，質美不踐迹。

萬物皆具性，稟受各有因。惟茲萬物靈，恒性不受塵。諸儒論說詳，得失每互陳。寥寥孔孟旨，誰與開陽春。立說苟或偏，罪匪揚與荀。

氣。這或許是北歐新民族一種特殊精神之表現。但因思想傳統沿襲已久，此下的思想路徑，似乎仍擺脫不掉已往的舊軌轍。

關於心的重要地位，其實在奧古斯丁的理論中已見端倪，不過到文藝復興以後，更有進展。

奧古斯丁雖知看重個人內心的地位，他還是說，在神的真理面前，人之內心仍只有被動。人心只是次要的，神才是主要，人的靈魂才是主要。中世以後的哲學家，漸漸認為人的心智可以自尋真理，而不在神的面前被動了。但大體論之，此下的哲學問題，仍然沿襲以前的舊路徑。在人心方面，依然是取感覺與理性對立的看法。從感覺認識外界的便成了經驗主義，從理性認識外界的便成了理性主義。在英國自羅吉培根以下，大體都算是經驗主義。而大陸學者如笛卡兒、斯賓諾沙、萊勃尼茲等，則為理性主義。理性主義派依然喜歡講神，也一樣要講靈魂，也依然要走入二元的世界觀。此種理論，依然不離中世紀經院哲學之舊傾向，依然帶有古代神與靈魂之舊信念。既然仍不能不歸極於此渺茫無稽的神與靈魂，則依賴理性與智識，有時尚不如依賴信仰轉為直捷。因此理性派的學者，到底只成了一種折衷主義。折衷主義本由懷疑而來，終必仍歸到懷疑而去，折衷是一種不徹底、不到家的辦法。然而如英國洛克、勃克萊、休謨一派的懷疑論，只靠經驗實證，只認現象世界為真實，只在肉體感官上裝置人生，全部人生只根據在各自的感覺上。因

爲故意要把靈魂觀念排斥，遂致把人心的境界和功能也看得狹窄了。人心只是一個感受外界形象的機關，全部人生亦只是些印象與感覺。這一種人生觀，實爲大部分人類心理所不願接受。接受了這一種觀念，則人生太無意味。

在英國思想界，常有一種奇異的結合。一方面可以抱徹底的唯物見解，但同時對宗教的傳統信仰與習慣猶能依然尊敬恪守，如牛頓即其一例。然此種極端的唯物論與宗教精神之結合，只可說是英吉利土壤之特殊產物，非其他民族所能追隨。因此英吉利思想可以安於經驗主義與幸福主義的圈套裏，而其他民族則仍不能不另尋出路。於是有近代的德國哲學。康德從休謨而起，其事正如古希臘哲人思想之後來了蘇格拉底與柏拉圖。普通的概念與特殊的經驗之關係，此問題乃蘇格拉底以後希臘哲學上之中心問題。近代德國學派，亦依然要在英國派專重經驗與感覺的上面安放一個共同的範疇。

英、德思想之對立，大體猶如中古時期唯名論與實在論之對立，依然是西方思想系統上一個舊裂痕。康德思想並不能徹底消融西方思想界由來已久之對立形勢，先在的我（即「靈魂」）並不能爲經驗的我所實驗，但他卻能約束經驗的我；這依然帶些理性派的神祕。康德哲學依然沿著西方感官界與理性界對立之舊傳統，依然不能不有現象界與精神界之對立。因此從康德而起的，如

脆薄，最不易滿足人類內心這一部分之要求。於是因倫理思想上之失卻領導權而使西方人不得不轉入宗教。宗教在以信仰代替思辨。理性所不勝任的，只有付之信仰，以求暫時之安寧。但宗教愈走愈遠，則信仰與理性及經驗都要發生衝突。近代西方，遂不得不又從信仰轉到意志。然而意志是否自由？若意志有自由，則此意志屬於個人抑屬全體？由此而下，依然是在個人主義與二元論之圈子內，依然沒有痛快解決。

這一個簡略的說法，根本在從東方人的思想系統來看西方而見其如此。我們若本此觀點，再把東方思想系統之大體簡略一說，則上面所論，自將更易明晰。我們一面要用東方思想來明白西方，同時亦要用西方思想來明白東方。兩面並舉，庶可兩面均達到一更明白的境界。

四

古代的東方人，在遺傳至今的詩書經典及其禮節儀文上看，東方人似乎早亦有一種靈魂觀念，信有死後之靈魂，卻沒有詳細說到生前之靈魂。死後靈魂則似乎只是一種鬼的迷信而已。鬼是否永生不朽，在東方思想下，亦不甚肯定，亦看不到他們有「靈魂再世」及「輪迴」等說法。在此方面，本文作者另有專論，此處不詳說。此下所欲說者，則為東方思想開始脫離靈魂觀念之

時代及其此後之變化。

關於靈魂再世及輪迴的說法，其背後實為透露了人類對自己生命要求永生及不朽之無可奈何的心理。此一要求，實為人類心理上至深刻至普遍之要求。縱謂全部人生問題都由此要求出發，到此要求歸宿，亦無不可。但對此問題之解決，則只有靈魂再世、輪迴，或天國超升等幾條路。若捨此諸端，試問人類肉體的短促生命，又從何處去獲得不朽與永生？若人類生命根本只在此七尺肉體短促的百年之內，則人生之意義與價值究何在？此實為人生一最基本絕大問題。此文下面所擬提出者，即為東方人在很早時期早已捨棄靈魂觀念而另尋吾人之永生與不朽。此一問題，實可以說是整個中國思想史裏面一最重要的綱領。明白了這一義，才可明白中國思想之特殊精神與特殊貢獻之所在。下面我們先把左傳裏魯襄公二十四年關於「三不朽」的一番討論略為說明。原文如下：

穆叔如晉，范宣子逆之，問焉曰：「古人有言曰『死而不朽』，何謂也？」穆叔未對。宣子曰：「昔勾之祖，自虞以上為陶唐氏，在夏為御龍氏，在商為豕韋氏，在周為唐杜氏，晉主夏盟為范氏，其是之謂乎？」穆叔曰：「以豹所聞，此之為世祿，非不朽也。魯有先

大夫曰臧文仲，既沒，其言立於世，其是之謂乎？豹聞之，太上有立德，其次有立功，其次有立言，雖久不廢，此之謂不朽。若夫保姓受氏，以守宗祊，世不絕祀，無國無之，祿之大者也，不可謂不朽。」

在這一段對話裏，看出當時人對人生不朽有兩個見解。一是家族傳襲的世祿不朽，一是對社會上之立德、立功、立言的三不朽。這兩個見解裏，皆沒有靈魂再世或超生的說法，可見中國人對靈魂觀念在那時已不爲一輩智識階級所信守。因信人類有靈魂，遂牽連於在此世界以外的上帝及鬼神。但在中國春秋時代，對天神觀念皆已有極大解放，極大轉變。關於這一方面的種種思想議論，載在左傳者甚多，此處不擬詳舉。在此所欲討論者，則爲包涵在此兩種不朽論後面之意義。

第一種是晉范宣子所說的家世傳襲的不朽。此一說雖爲叔孫豹所看輕，但在中國社會上，此種意見流行極廣極深，此後依然爲一般人所接受、所贊同，只把范宣子當時的貴族意味取消了，而變成平民化。人生底不朽，由家族爵祿世襲，變到家族血統世襲。孟子書上便說到「不孝有三，無後爲大」。「無後」便是打斷了祖先以來不朽的連鎖。可見春秋時代范宣子貴族家世的不

朽說，到戰國人手裏已變成平民家世的不朽。只要血統傳襲，兒女的生命裏便保留了父母生命之傳統，子孫的生命裏便保留了祖先生命之傳統。如此則無論何人，在此世界，皆有永生不朽之實在生命，不必以短促的百年爲憾。

至其高一層的，自然是叔孫豹所說的三不朽。三不朽內許多詳細理論，留下再說。此處只先指出，在中國人的看法，人不必有死後的靈魂存在，而人人可以有他的不朽。家世傳襲，可說是一種普通水平的不朽。在此普通水平的不朽之上，更有一種較高較大的不朽，則爲叔孫豹所說之三不朽。我們用這一個觀點來和西方思想作比較，則西方人的不朽，在其死後到別一個世界去；中國人的不朽，則在他死後依然留在這一個世界內。這是雙方很顯著的一個相異點。

現在再進一步，所謂東方思想，死後依然想要留在這一個世界內，是如何樣的留法。根據三不朽說，所謂立德、立功、立言，推其用意，只是人死之後，他的道德、事功、言論依然留在世上，便是不朽。所謂留在世上者，明白言之，則只是依然留在後世人的心裏。東方人在人生觀念上，一面捨棄了自己的「靈魂」，另一面卻把握到別人的「心」來做補償。人的生命，照東方人看法，似乎本來是應該反映在別人的心裏而始有其價值的。故曰「士爲知己者死，女爲悅己者容」，「鍾子期死，伯牙終身不復鼓琴」。若一個人獨自孤零零在世上，絕不反映到他以外的別

五

上述叔孫豹與范宣子一段對話，代表了當時人的一種思想與見解。這一種思想與見解，直要到孔子手裏才能組織圓成，而且又得到比叔孫豹與范宣子更進一步的發展。不朽與永生，本來是人類內心對其自己生命所共有之一種自然的要求與期望。現在既知道人的生命別無不朽，只有在別人的心裏常常的反映到，便是真不朽。則期求不朽的，莫如希望別人的心常常的把我反映到、留念著。但到孔子手裏，卻把這一個期求，倒轉來成爲一種人生的義務與責任。所以論語上說：「慎終追遠，民德歸厚矣。」孝經亦說顯親揚名是爲孝道。這已不是父母祖先對其兒女子孫之一種希望與期求，而倒轉來成爲兒女子孫對其父母祖先之一種義務或責任。這一種義務或責任，依照孔子意見，也並非是從外強加的，而實爲人心之自然內發的。如在嬰孩少年，對著父母兄長便知孝弟。長大成入，其對人接物便知忠恕。孝弟忠恕都只是指的這一個心。此在論語裏時時提及，又總而名之曰「仁」。仁便是人心之互相映照而幾乎到達痛癢相關、休戚與共的境界。只以一人便可推知人人，只以一世便可推知世世。人人世世都把著這一個孝弟忠恕的心，即仁心，來互相映發，互相照顧。由是而有之一切，便是孔子理想中的所謂「道」。論語有子曰：「孝弟也

上人與人間的心心相照印，即在於人心之交互映發，而因此得到一個本原的與終極的同然。此即所謂「性」。性之善即心之仁，而「心」則與「靈魂」不同。就其與身體之關係言，靈魂與肉體對立，在肉體未成長以前，靈魂早已存在。在肉體已破毀之後，靈魂依然存在。所以肉體與靈魂二者成爲各自獨立。至於心則常依隨於肉體，依隨肉體而發展成長，亦依隨肉體而毀滅消失。所以以在西方有靈、肉對立，在東方則不能有身、心對立。在西方可以有個人主義，在東方則不能有個人主義。個人主義之最後祈求爲靈魂不滅，東方人則以心通心，重在人心之永生與不朽，決不能不打破個人觀念之藩籬。在西方既係靈、肉對立，因此又有感官經驗與理想思辨之對立，因此而有一個對立的世界觀。在東方人則心、身不對立，理性思辨與感官經驗亦不分疆對立。孔子之所謂人，便已兼包理性與情感，經驗與思辨，而不能嚴格劃分。因此東方人對世界亦並無本體界與現象界，或精神界與物質界之分。即現象中見本體，即物質上寓精神。因此東方思想裏亦不能有西方哲學上之二元論。

從東方人的觀點來看西方，則西方人之科學、哲學乃至宗教，雖是三個路徑，發展成三個境界，而實由一個源頭上流出，也依然在一個範圍內存在。若從西方人的觀點來看東方，則東方思想既非科學，又非哲學，亦非宗教，因爲他是在別一道路上發展，與西方人的各自成了一個

嚴格說來，亦並非出世。一到佛教傳入，魏晉南北朝、隋唐一段，中國人開始懂得出世，開始採用二元論的哲學觀點，這是佛教在中國思想史上的真影響。此後宋明儒學復興，他們批評佛教，大致不外兩點。一則反對出世，說是自私自利。此即斥其爲個人主義。一則反對佛學上的二元論，如所謂體、用之別，真、幻之分等。此處豈不很顯著的可以看出東西雙方思想上之大界限？但佛家思想到底在中國思想史上有了不可磨滅的影響。此下宋明儒雖反對佛家的二元論，而他們實際還是採用了許多佛家觀點。如朱子論理、氣，橫渠論氣質之性與義理之性，此皆近似有二元之嫌，歷經明清諸儒之駁辨。

其實橫渠、晦翁皆求融道、釋以歸儒。緣古代儒家運思立論，皆偏重在人生界，而道家與釋氏，則都偏重在宇宙界，都抱出世觀。然人生總是在宇宙中，苟非有一番新宇宙論出現，則新人生論亦即無以確立。橫渠、晦翁用心在此。如橫渠云「爲天地立心，爲生民立命」，則天地竟成一無心的，亦如道家之言氣與自然，與佛家之言虛無涅槃，要待人來爲它立心。而朱子則言「天即理」。違背了理，即亦無天之存在。天只是第二級，理始是第一級。此等理論，皆是極大膽，極可驚。後人見慣聽慣了，若覺平常。後來理學分成爲陸王「心即理」、程朱「性即理」之兩派。其實性即藏於心之內，離了心，又何從見性。這猶如說性必見於氣質，脫離了氣質，即無以

見性。所以說性則必說氣質之性，但又不能專言氣質之性，必兼言及於義理之性。像似二元，但以「性」字總攝之，則又決非是二元。此如朱子言理、氣，理必附於氣，但又不能專言氣，故必理氣分言，但又必理氣合言。而理又是無造作，無運爲的，一切運爲造作皆在氣。性屬理，心屬氣，則一切運爲造作皆屬心。但若專言一心，不言外物，又不是。宋代理學家如周濂溪、張橫渠及朱子，皆酌取道家、釋氏來建立他們的一套新宇宙論，但仍皆能不背於孔孟相傳人心一元之大精神。而魏晉以下迄於唐五代思想界儒、釋、道三足鼎立之舊形勢至是乃一變，儒家獨執思想界之牛耳，道、釋退列下位，再不能與儒相抗衡；此則乃宋代理學家之功。

八

現在再說孟子論心，本只就心之作用、功能言，並不涉及所謂本體。孟子謂「孩提之童無不知愛其親，及其長無不知敬其兄」，此種「無不知」，便是人心之同然。特舉孩提言之，則指出此同然之心之發端，此心之原始同然處。此種人心之原始同然，只要推擴光大，則如火之始然，泉之始達，直到堯舜聖人，便得了人心之終極同然。此即孟子所謂「理義」，亦即論語之所謂「道」。性只是人心之同然，或指其原始言，或舉其終極言，原始與終極還是一貫，並非謂心自有

一體別謂之性。此如泉之下達，火之引然，只是泉與火之原始同然以及終極同然，即泉與火之作
用、功能之共有傾向，並非在泉的裏面另有一本體專主下達，在火的裏面另有一本體專主引然。
人心之孝弟愛敬以及理義之極致，莫非人心之自然傾向或共有傾向，而非另有所謂心之體。程朱
一派主張「性即理」，似乎看性自有一體。陸王一派主張「心即理」，亦若不免仍要看心自有一
體。此處亦有一分辨。「體」「用」二字，古人未言，開始應在東漢魏伯陽之參同契。此一觀念一
開始，後代亦即不得不加以承用。但如程伊川說「體用一源，顯微無間」，則體用雖可分言，仍
不害其只是一體。而且捨了用亦無以見體，沒有體又那會有用。宋代理學家言義理，較之先秦，
有些處更細密，更周到。雖多採酌了道、釋，但仍只發揮了孔孟，還是在充實完成現實人心之一
元觀上努力；那是該仔細參詳的。

或者又會疑及，告子言「生之謂性」，性即在生命中見，其言豈不直捷明白，孟子何以非
之？但生命有其共同面，亦有其各別面。生命有其原始所由來，又有其終極所當往。生命是一現
實，但同時亦即是一理想。若只說生命是性，則當下現前即是。人人得一生命，即是同時各得其
性。有其同，不見其別。原其始，不要其終。只見有現實，不見有理想。孟子言犬牛與人同有生
命，但其性各別。孟子言人性善，只說「人皆可以爲堯舜」，不曾說人人皆即是堯舜，其間尚有

許多曲折層次，遙遠路程，須待努力。荀子著重在此曲折層次上，因說「人皆可以爲禹」，卻忽略了其終極同然之可能上，乃說人性是惡。這以較之孟子，便見其偏而不全。宋代理學家深得孟子意。故橫渠說了氣質之性，還要說義理之性。朱子說宇宙只是一氣，更要說宇宙只是一理。唐代禪宗則說「即心即佛」，當下現前，便可立地成佛。當然學佛成佛，全仗一心，但抹殺了心與佛間種種曲折層次，有此心即可成佛，猶如告子說有此生命即得了性，所以宋儒說禪即是告子的路子了。陸象山自謂有得於孟子，他說：「我不識一字，亦將堂堂地做一人。」但從不識一字到堂堂地做人，其間亦有許多曲折層次。若忽略於此，亦便走上了告子路頭。王陽明說：「見父自然知孝，見兄自然知弟。」但其江右一派弟子，卻說「無現成良知」。泰州一派則說成「滿街都是聖人，端茶童子亦是聖人」。但此端茶童子，只是盡心端茶，卻不能說其知性知天。要能本末終始一以貫之，則當下現全，可以是此心，卻又不是此心。是此生命，卻又不是此生命。但又不是要撇去當下現前此心此生命來另尋一心一生命。此處可見中國傳統文化、傳統人生觀之深厚圓到處，但卻只由人當下現前去認取。此處即是現實人心之一元觀。

現在再依次說到耶教。耶教入中國，已在明末清初，中國思想界橫受異族入主政治權力之摧殘而沒出路的時候。照理論之，中國人應該可以接受耶教理想以爲精神上之安慰；而事實並不如此。耶教入中國，首先遇到的難題，依然在中國傳統信仰的固有宗教上。耶教教義重在個人靈魂之得救，而中國傳統觀念，則早不看重靈魂，而只看重人心，尤重在人心之相互映照處。因此孝道在中國社會，實屬根深柢固，而與耶教之靈魂觀適成不可融和之衝突。所以耶教來中國已歷三四百年，正值中國思想界極衰微無所歸依的時候，而耶教勢力終不能在中國社會上推行。

依據上述，在東方人的社會裏，實在可以無宗教。東方思想裏面實已有一種代替宗教之要點與功能，此即上論不朽之觀念。此種觀念，以儒家爲代表。若要說東方人有宗教，寧可說是「儒教」而非佛教。儒教與佛、耶、回三教之不同處，大端有二：一則佛、耶、回三教皆主有靈魂（佛教輪迴說可謂是變相之靈魂），而儒家則只認人類之心性（或說良心）而不講靈魂。二則佛、耶、回三教皆於現世界以外另主有一世界。在此另一世界裏，則有上帝天神或諸佛菩薩。儒家則只認此人類之現世界，不再認現實世界外之另一世界，而在此現實世界中之標準理想人物則爲聖賢。惟此所謂現實世界，並非一小我身限之世界，亦非一百年時限之世界，乃推擴盡量於人生世界一個廣大悠久的現實世界。故若以儒家思想爲一宗教，則不妨稱之爲人生教，或人文教，或聖賢教，以

別於佛、耶、回三宗之上帝教與佛菩薩教。又不妨稱之爲現世教，以別於佛、耶、回三宗之出世教。亦可稱之爲心性教（或心教），以別於佛、耶、回之靈魂教。故儒家思想，乃若鑄鑄了西方思想中之宗教與倫理爲一體，而泯其分別之一種思想。在西方思想上，宗教與倫理終不合一。宗教爲出世的，倫理則爲現世的。宗教主出世，其著想在個人靈魂之超渡。倫理主現世，其目的亦爲個人人生之福利與快樂。倫理宗教分而爲二，遂皆不免爲個人主義所籠罩。儒家思想既融宗教與倫理爲一，不主出世，亦不取個人主義，可謂是於此人生世界求能推擴盡量以達於不朽與永生之一種境界。

10

惟就西方思想系統言之，因其有靈魂與肉體之對立，遂相因而有感官與理性之對立，由此遂生唯心、唯物之爭，科學、哲學皆由此起。東方思想無此對立之形勢，因此在東方思想界乃既無所謂科學，亦無所謂哲學。東方人對工藝、製造、醫藥、天算諸項實用科學方面，亦未嘗無貢獻，然因東方思想中並不認有一個純粹分別獨立之物界（或物質界）超然於人生之外，因此對之雖可有種種獨特專門之研究，但不認其在外有此獨特分別之存在。所謂正德、利用、厚生，一切仍在

同一本源上。因此純粹科學的觀念，在東方不能盡量發展。至西方哲學，其先本與科學同源，欲爲嚴格分辨，其事殊難。東方思想中既無純粹科學，遂亦無純粹哲學。蓋西方以精神界與物質界對立，又以經驗與理性對立。其純從物質界與經驗界思入者，則漸由哲學而成爲科學。其純從精神界與理性界思入者，則長爲彼中之正統哲學，而頗與宗教相會通。東方思想系統中，更無理性與經驗之嚴格分別，故純思辨、純經驗之理論，爲西方科學、哲學之本源者，在東方不能大盛。

東方思想既主心性，既重人生現實，故東方思想常與人生實際體驗相輔而前。東方人主覺與明，所謂「先知覺後知，先覺覺後覺」，又曰「雖愚必明」。覺之與明，既非純自感官經驗，亦非純自理性思辨，既非純屬物質界，亦非純屬精神界，乃自屬於東方思想下之一種人生境界，亦即東方人所體會而得之一種人心功能。故西方科學、哲學之分道而馳，宗教與科學之極端衝突，在東方人觀之，殊爲奇事。即專就西方宗教與哲學言之，一專主思辨，一專尚信仰，在東方人視之，亦皆嫌其意境單薄，難成定識。因東方思想乃就人生實際證會而來，較之純信仰純思辨者爲更可靠。若西方人之倫理觀念，既與宗教分立，率主現世個人之樂利，更爲東方人所卑視，以爲陳義淺俗，了無深趣。至西方人之純科學理論，亦有在東方人眼中覺其穿鑿太甚，割裂太碎，距離人生實際太遠者。然以西方人目光回視東方人，則常見東方思想既無甚堅定之宗教信仰，又無

是「我生」的問題。然因人類有我見，而使人類都不免有自封自限、自私自利的習性，因而人我之間不能不有隔閡、有激盪，遂不能不相分離、相衝突，由此而招致社會之不安。人類爲防止此種不安，而有正義、自由與法律。自由屬諸各人自我範圍之內，正義則爲人我自由之界限，法律則爲維持正義、限制自由而設。在正義界限之內，人各享其自由。若有逾越，則受法律之裁制。西方社會的現世安寧，即藉正義與法律的觀念而維持。所以他們即在父子、夫婦、兄弟、朋友之間，亦有很明顯的界限，有很清楚的法律。但我們禁不住要問：若人生相與，僅有此等正義、自由與法律，則人與人間全成隔膜，全成敵體，試問人生價值又何在，其意義又何在？再以何者來安慰此孤零破碎漠不相關的人生呢？

西方人在這一點上，還是乞靈於宗教。他們用宗教家靈魂出世之說來慰藉現世孤零的人心。他們把人生不朽的要求引到別一世界（天國）去。因此之故，他們特重牧師與教堂。而在現世裏則以法律來維持秩序，處理紛爭，因此他們又特重律師與法堂。我們可以這樣說，西方的人生是兩個世界的。來世的人生是宗教的，現世的人生是法律的。二者互相爲用，他們的政治社會以及一切文明，都支撐在此上。

中國人則與此不同。中國社會不看重律師與牧師，亦不看重法堂與教堂。但中國人又如何解

答此生死問題，以及人我問題的呢？欲知此事，當明孔子學說。

中國人也希望不朽，但中國人的不朽觀念和西方的不同。左傳裏載叔孫豹之言，謂不朽有三：立德、立功、立言是也。此三種不朽都屬於現世，仍都在人生現實社會裏。可以說人生的不朽，仍在這個社會之內，而不在這個社會之外。因此中國人可以不信有靈魂，而仍獲有人生之不朽。我之不朽既仍在這個社會裏，則社會與我按實非二。孔子論語裏所常提起的「仁」的境界，即由此建立。在仁的境界之內，人類一切自私自利之心不復存在，而人我問題亦牽連解決。人生並不是一個個小我隔膜敵對，各自孤立，而即在現社會裏，把人生融凝成一體，則人生自不當以小我自由爲終極。不講小我自由，便不必爭論爲自由劃界的正義。既不爭論那個爲你我自由劃界的正義，則維持正義、判決此爭論的法律，自更不爲中國人觀念所重。擴充至極，則中國社會可以不要法律，不要宗教，而另有其支撐點。中國社會之支撐點，在內爲「仁」，而在外則爲「禮」。

西方人的不朽在靈魂，故重上帝與天堂。中國人的不朽，不在小我死後之靈魂，而在小我生前之立德、立功、立言，使我之德、功、言，在我死後，依然存留在此社會、在此人羣之中，故重現世與人羣。兩者相較，中國人的不朽觀念，實較西方人的更著實、更具體，實在不能不說是一種更妥貼的觀念。從事宗教生活者，必須求知上帝的意旨。求三不朽現世生命者，必須求知人

孝、兄友、弟恭是也。故中國人的家庭，實即中國人的教堂。中國人並不以家庭教人自私自利，中國人實求以家庭教人大公無我。

孔子認為培養良心最直接的方法，莫過於教人孝弟。故有子曰：「孝弟也者，其爲仁之本與。」再由孝弟擴充，由我之心而通人類之大群心，去其隔膜封蔽，而達於至公大通之謂聖。心之相通，必自孝始。孝是人與人兩心相通之第一步。中國人的宗教，只限於人與人之間，並不再牽涉到人以外的上帝。因此中國宗教亦可說是一種人文教，或稱文化教，並亦可稱之孝的宗教。孝之外貌有禮，其內心則爲仁，由此推擴則爲整個的人心與世道。因此既有孔子，中國便可不需再有西方般的宗教。

孔子之後有墨子。墨子思想頗近西方的宗教。「兼愛」則如耶教之博愛，「天志」、「明鬼」都是西方宗教的理論。然而墨子有一大缺點，他沒有教堂以爲訓練人心中通天鬼之場所。他既沒有宗教的組織和形式，所以只可說他是一個未成熟的宗教家。孔子則不然，他不從人生以外講永生，孔子已避免了先民素樸的天鬼舊觀念之束縛。子路問死，他說：「未知生，焉知死。」他直接以人生問題來解答人死問題，與其他宗教以人死問題來解答人生問題者絕不同。他看祭祀，不過是一種心靈的活動，亦可說是一種心靈的訓練與實習。故他說：「祭如在，祭神如神在。吾不

之上帝，而非個己小我私人之上帝，昭昭明矣。

或疑祖先配帝，則上帝私於宗族；是亦不然。殷商之制，靡得而論矣。周人封建，雖廣樹同姓，然外戚如申、呂、齊、許，古國如杞、宋之類，與諸姬封土錯列並峙者，亦復不少。天子祭天，而諸侯各得祭其封內之名山大川。上帝之下復有河嶽諸神，正如天子之下復有諸侯。蓋中國古代宗教，與政治合流。周初封建制度之基礎，固建築於宗法組織之上，而全部政治理論，則並不專爲一姓一族之私。古人自有家、國、天下之三層觀念，固不得率言其即以家族爲天下也。

故中國古代宗教，有兩大特點：一則政治與宗教平行合流，宗教著眼於大群全體，而不落於小我私祈求私籲請之範圍，因此而遂得搏成大社會，建設大一統之國家。此可確證吾中國民族天賦政治才能之卓越。循此以下，中國宗教在社會上之功用乃永居於次一等之地位；而一切人事，亦永不失其爲一種理性之發展。此其一也。中國宗教，既與政治合流，故其信仰之對象，並非絕對之一神，又非凌雜之多神，乃一種有組織有系統之諸神，或可謂之等級的諸神，而上以一神爲之宗。今之論者，好尊歐美，奉爲一切之圭臬；以歐美信耶教爲一神，遂謂一神教乃高級宗教，而信奉多神者則屬低級。就實論之，世界信一神教者，大宗凡三：曰猶太教，曰基督教，曰回教。之三派者，皆起於阿剌伯及其近境，皆沙漠地帶之信仰也。沙漠景色單純，故常驅使其居民爲一

種單純之想像，而遂產生單純之信仰。故一神教者，特爲一種沙漠地帶之產物。若希臘，若印度，論其文化，皆較阿剌伯區域爲高，然因其地形與氣候繁變，使其居民常覺外界之影響於我者乃爲一種複多性而非單純性，故其宗教信仰亦屬多神而非一神。然以希臘、印度較之中國，則復不同。何者？希臘、印度之多神，其間類無秩序之聯繫。又其神之性質，亦頗乏嚴肅之意象。故其宗教信仰常夾雜有離奇愉悅之神話。中國宗教因早與政治合流，故其神與神之間，乃亦秩然有序，肅然有制。既不如耶教、回教之單一而具不容忍性，亦不如印度、希臘神話之離奇而有散漫性。若以耶教、回教爲偏理性的宗教，以印度、希臘神話爲偏自然的宗教（亦可謂之偏人事的宗教），則中國宗教正是理性與自然之調和。蓋既融治於大陸自然地象之繁變，而又以一種理性的條理組織之，使自然界諸神亦自成一體系以相應於人事之凝結。此又中國古代宗教之特色二也。

然中國古代宗教，非無其缺點。蓋既偏於人事，主爲大群之凝結；又既與政治平行合流，而主於爲有等級之體系；則其病往往易爲在上者所把持操縱，若將使小我個人喪失其地位。大群之凝結，固將以小我個人爲其基點。一切人事，擴而言其大，固以大群爲極致；析而論其精，亦將以小我爲核心。中國古代宗教，乃完全屬之大群，而小我與上帝，將漸漸失其精神上活潑之交感。如此，則小我之生命日萎縮，而大群之團聚亦將失其憑藉而終至於解消。有起而矯其失者爲

延續與展擴之源頭及其終極，則感其乃非小我有限生命之所能想像，於是而尊之爲天行，神之爲帝力。故中國古代之以祖配天，以宗廟祭祀爲人事最大之典禮，爲政治、宗教最高精神之所寄託而維繫者，夫亦曰：惟此可以解脫小我有限生命之苦惱，而使之得融入大群無限生命之中，泯群己，通天人，使人生得其安慰，亦使人生得其希望。人之所賴於宗教與政治者，主要惟此則已。

孔門之所謂仁，即吾人對此大群體無限生命之一種敏覺與靈感也。人類惟具此敏覺與靈感，乃可以證悟大群無限生命之真實性。換辭言之，所謂大群無限生命者，即此人類一點敏覺與靈感之主宰，亦即以此一點敏覺與靈感爲靈魂。否則父母生子，本爲情欲。子之於母，如物寄瓶中，出即離矣。安見有所謂生命之延續，更安見有所謂生命之擴展？故孔子之所謂仁，實乃爲古代政治宗教之著眼於大群體者賦以一真實之生命。中國舊訓：禮，體也。仁，覺也。蓋禮即象徵此大群生命之體段，仁則代表此大群生命之感性。故曰：「人而不仁，如禮何！人而不仁，如樂何！」此如人有血肉之軀，而感性全失，麻木不仁，則尸居餘氣，固無如此軀體何也。

人類生命之延續與擴展，必本於父母兄弟以爲證，故孔門言仁，亦首重孝弟。孝弟即仁，亦即人類對其大群無限生命之一種敏覺與靈感。換辭言之，即人類對無限生命之一種自覺也。此無限生命之自覺，亦謂之「性」。故孝者，實人類之天性。何以謂之性？以其爲大群無限生命之主

宰與靈魂故，故不謂之心而謂之性。何以謂之「天性」？以大群無限生命之主宰與靈魂，不可以小我個己之文辭言說形容之，故不曰人性而曰天性。此種天性，對父母而發露謂之孝。此種發露，只感生命之無限，早已泯群我，通天人。雖由父母而流露，卻非爲父母而發。若以淺義喻之，人有耳，始有聽，然人不爲耳而聽。人有目，始有視，然人不爲目而視。人有口腹腸胃始有飢渴，然人不爲口腹腸胃而飲食。粗以此爲喻，人有父母始有孝，然人不爲父母而孝。孝子之心，固已無小我與父母之隔闕。孝弟之心油然而生，將惟見自我生命之無限。固已超乎小我之上，其視父母之與小己，猶一體也。故曰，孝非爲父母發。

儒家教孝，最重葬祭。夫父母既歿，葬之雖厚，祭之雖豐，亦復何爲？然而不然者，蓋惟此最足發明人類孝心之真義。故曰：「祭神如神在，吾不與祭，如不祭。」然則所重在祭者內心之敏覺，而不在其所祭。故曰：「未知生，焉知死。」若以局限於小我有限生命者論之，則所祭已死，其果有鬼神與否，其鬼神之果來享祭與否，皆不可知。然祭者則猶生。若以超出於小我有限之生命者論之，則此祭者內心一片無限生命之敏覺，固已通生死而一之。故父母生命之延續與否，於何證之？亦證之於孝子臨葬臨祭之一番敏覺與靈感。既知祭之所重在祭者不在所祭，則孝之所重，亦在孝者而不在所孝。義本一貫，例類易明。重在所祭，則信鬼神。重在所孝，則養口

體。而儒家教孝之精義則不在此。故雖父母既歿，鬼神之有否不可知，而不害孝子之恪恭以祭。然則父母之存，其無間於父母之智愚慈頑，而爲子者亦必恪恭以孝，其義一也。舜之於瞽瞍，周公之於文王，爲之父母者雖異，而其所以爲孝者則一。今之人乃移政事革命之理論唱「非孝」，而老子乃謂「六親不和有孝慈，國家昏亂有忠臣」，則誠淺之乎其測忠孝矣。

自有孔子之教，而中國古宗教之地位乃益失其重要。何者？宗教起源，大率本於人類自感其生命之渺小，而意想有一大力者爲之主宰。今孔門教仁教孝，人類渺小之生命，已融爲大群無限之生命，其主宰即在自我方寸之靈覺。故既混群我，通天人，死生彼己一以貫之，則曰：「敬神鬼而遠之。」又曰：「丘之禱久矣。」古代赫赫在上昭昭在旁之天鬼，自孔子仁教之義既昌，固可以退處於無足輕重之數。

亦自孔子之教，而中國古代政治之地位亦變易其重心。古者惟王者之祖得以配上帝，亦惟王者得以郊天而祀祖。大群體之生命操於天，大群體之意旨集中於王者。孔子之教則不然。孔子以仁濟禮，仁、禮相協兼盡之謂「道」。中庸曰：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」「道者不可須臾離。」大學曰：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。」政事不過道之一端。祭天雖屬王者天子之事，然人人有父母，斯人人皆有孝。孟子曰：「盡心知性，盡性知

天」，不必其祖之克配上帝，不必其身之必爲王者，乃可有天之相格。而修明其道者，則常不在君而在師。故自孔門之仁孝言之，則天子至於庶人一也。自孔門之道言之，則政治之重不如教化。教化一本乎人心，故曰：「忠恕違道不遠。」「夫子之道，忠恕而已矣。」忠恕亦大群無限生命之一種敏感也。道不可須臾離，十室之邑必有忠信，故人人皆爲此大群無限生命之一環。修道之謂教，故闡明此大義者，其責任之重，乃遠超於古者天子郊天祭祖之意義之上。然而孔門論學，仁禮相濟，於發明人類心性之中，仍包有古代傳統政治之精義。於是中國文化大統，乃常以教育居第一位，政治次之，宗教又次之，其事實大定於儒家之教義也。

三

今試以儒家教義與耶、佛兩教相比，則有絕大不同者一端。孔子教義在即就人生本身求人生之安慰與希望；而耶、佛兩教，皆在超脫人生以外而求人生之安慰與希望。此其所以爲絕不同也。新約「當耶穌播道時，或告耶穌，其母及弟來，欲與耶穌言。耶穌云：『孰爲吾母，孰爲吾弟？』張手向其徒，曰：『凡遵行吾天父意旨者，皆即吾兄弟姊妹與吾母也。』」（馬太第十三章。）耶穌又謂：「我非爲人世送和平來，特送一刀來。我將令子疏其父，女疏其母，媳疏其姑，而視

其仇如家人。彼愛父母勝於愛我者，非吾徒也。」（馬太第十一章。）耶穌又告其門徒及群眾：「汝等莫呼地上人爲父，汝等僅有一父，即在天上之父是也。」（馬太第二十三章。）一門徒告耶穌，欲歸葬其親，耶穌曰：「汝自隨我，且俾死者自葬其死。」（馬太第八章。）孔子聞泉魚之泣，弟子之願歸養其親者十三人，與耶穌之教適相反。儒家之教曰：「汝歸而求之，有餘師」，耶穌則不欲其弟子愛其父母過於愛耶穌。儒家之教曰：「反而求諸己」，耶穌則曰捨汝父母兄弟而從我，汝當遵行吾天父之意旨。故孔門之發展爲教育，耶穌之訓誡則成爲宗教。

然又有不同者。孔子教義，重在人心之自啟自悟，其歸極則不許有小己之自私。曰仁曰禮，皆不爲小己。曰孝弟曰忠恕，所以通天人，即所以泯群我。耶教則不主人心之能自啟悟，故一切皆以上帝意旨爲歸。曰：「爲兒女者，當在上帝意下服從其父母。」（以弗所第六章。）又曰：「爲父母者勿拂其兒女，當就上帝之教誡撫育之。」（以弗所第六章。）就儒家而論，父慈子孝，人之天性，率性而行即爲道。故儒家必言性善。就耶教論之，則人生本由罪惡謫罰，苟無上帝，舉世失其光明。故父母之育子女，子女之事父母，皆不當自率己意，而以服從上帝爲主。然儒家道性善，而仁孝忠恕莫非爲群。耶穌言信仰，而贖罪得救各自爲己。儒家教義之終極點，即在此人世大群之修齊治平，而以人類之性善爲出發。耶教教義之終極點，不在此世，而在將來，不在大群

四

中國思想有與儒家鼎立者二宗，曰墨曰道。墨近耶，道近佛。墨家亦主於現世界建大群體，然不探本心性而崇天志。既信天鬼，則死生爲兩界。又曰「尙同」，曰「兼愛」，抹殺個人以就群體，則群已爲兩界。又力斥古代傳統之禮樂，使中國相傳政治宗教相融洽相紐結之點亦爲破棄。是僅將建立此大群體之基礎築於天鬼之冥漠。抑且崇天鬼而不尙出世，此蓋欲超出古代傳統政治及儒家思想之外，別建一現世界之大群體，而未得其真實之支撐點者。道家則不然，儒、墨皆求於現世界建大群，道家則主破毀群體以就小我，求於大群中解放小我以就自然。故墨家尊天鬼以統領大群，道家尙自然以收攝小我，二者實處相反之兩端。而自有其共通之點，則皆反對儒家之所謂禮。儒家之禮，乃古代宗教、政治之所由綰合，而爲現世大群體之骨骼者。墨家尊天尙群而亦反禮，則無以自圓其說。故墨義之在中國，終湮沉而不顯。道家不信天鬼，不尙群體，其反禮固宜。故中國當儒家思想消沉，政治組織腐敗，現世大群解體，小我無所寄託，則必歸於道家。今再就三家對於古代傳統宗教之態度言之。墨家尊天尙鬼，爲極端之保守派。儒家通天人死生而爲一，於上帝鬼神往往存而不論，爲中立之溫和派。道家則獨於傳統宗教爲徹底之排擊，對

上帝鬼神之信仰，駁難辨詰，透切無遺，爲極端之革命派。中國自有莊老，而傳統宗教之迷信，乃無存在之餘地。然後世種種神仙方術、天皇上帝之說，乃終依附於莊老。東漢以下別有所謂道教者，與孔子、釋迦又成鼎足之三分。其事若不可解，其間蓋有微妙之消息焉。前固言之，宗教之起，由於人類自感其生命之渺小，而意想有一大力者爲之主宰。今誠使於現世界建大群體，使人有以泯群我，通生死，而此大群體無限生命之延續與展擴又由我爲之核心，斯固無所憾其渺小，亦無事乎別求所謂主宰；此所以儒學既昌，而宗教信仰即退處於無權也。今若儒家思想消沉，則政治必腐敗，群體必渙弛，於是小我皇皇如喪其家，則必厭群體而轉嚮於自然；此所以亂世則莊老思想必盛。然小我走嚮自然，終必感其生命之渺小。如人之喪其家，初得逆旅則安焉，稍久則不勝其悵惘之情，而皇皇之心又起。當其時，禮壞樂崩，仁義充塞，現世大群既不足爲彼之慰藉與寄託，而赫赫在上昭昭在旁之上帝，又無以啟其信。小我之徬徨，而又無所用其私籲請與私祈求，則自易折而入於方術之塗。蓋其視宇宙，特不過萬物之聚散乘除；物之相與，特各以其智力相驅駕，相役使。其自視不過爲宇宙間之一物，其視鬼神也亦然，亦特爲萬物中之一物，故無所用其籲請祈求，而特以小我之私智力驅駕役使之。彼其化黃金，練奇藥，効召鬼神，一切方術，皆本於此。果由此演而益進，未嘗不足爲物質科學之先步。特中國文化大統，在爲現世界

帝作小我之私籲求、私請託。歷代郊天之禮，依然由大群體之最高元首主之。中國人莫不尊崇孔子，奉爲萬世之師表，然中國讀書人亦絕不向孔子作私祭享、私崇拜。中央政府乃至全國各行政區域，莫不有孔子廟，乃亦由中央元首與全國行政首領代表致祭，而士人亦參預其典禮。此實可說明中國傳統宗教觀念一特點也。中國人莫不各敬其祖先，墳墓祠堂之公祭，義莊義塾之公建，爲一宗一族之經濟教育謀共同之維繫，爲一宗一族之情感意象謀永久之團結，宗族之於大群，不啻其一細胞。然中國人雖各敬其祖先，中國人乃無不知其祖先在整個鬼神界之地位。猶中國人莫不知孝父母慈子女，然亦莫不知其父母子女在社會大群中之地位。中國人於祖先崇拜之外，又有地方神，即鄉土神之敬祀。名山大川，環而處者，皆膜拜而致敬。都邑有城隍神，鄉邑有社神，其邑人之生而立功德於社會者，死則各以其地位配享焉。然中國人亦莫不知凡此諸神在整個鬼神界之地位。此則猶如地方政府之與中央政府然。蓋宗族觀念與鄉土觀念之二者，實縱橫交織以成此廣深立方之大群體，實不啻如人身之有赤白兩血球也。中國人於崇祖先及鄉土神之外，又有職業神。如醫藥，如工匠，如優伶，亦莫不在其團體之內各有崇奉。然彼輩亦各自知其所崇奉者在整個鬼神界之地位，一行職業之在社會大群中，又不啻其一細胞。萬物並育而不相害，道並行而不相悖。中國人乃以此種種凝合而建造一大群。中國人之崇祀多神，不知者謂其漫無統紀，然

中國人實由此凝合人生於自然界，又凝合現社會於過去歷史界，又自於人事中爲種種凝合。凡中國人之所以能建造此凝結此歷史地理爲一廣深立方體之大群，而綿延其博厚悠久之文化生命於不息者，胥可以於此種豐泛而有秩序之崇拜信仰中象徵之。

故中國人之宗教信仰，乃無所謂不容忍性。凡異宗教之傳入中國者，苟可以納入此豐泛之崇拜而無害其組織之大體，中國人乃無不消融而并包之。此在古代，即如淮、漢、荆、越，濱海、燕、齊諸區，其宗教信仰，約略可考見於西周乃至春秋戰國之際者，固與中原傳統宗教有不同；然下逮秦漢一統，此諸地域之宗教信仰，已莫不與中原傳統宗教相吸收相融和。即如佛教之入中國，其先若與中國傳統信仰不相洽；然循而久之，中國人對於諸佛菩薩之崇拜，乃亦成爲中國原有豐泛崇拜之一部分。蓋中國人不僅於信界有容忍，抑且於此豐泛崇拜中能爲之調整，使鬼神界亦自相凝合而建造一大群體，一如中國人之現實人生焉。耶教惟信一神，即天父上帝，然同於此上帝信奉之下，乃各自分疆劃界，互相排斥，甚至於流血屠殺。宗教慘劇，遍演於耶教之諸邦，歷數百年之久而不能弭。此爲中國人所不能想像。然如中國崇奉雜多之諸神，而能不相衝突，各安和，歷數千年之久而不起爭端，亦爲虔信一神上帝者所不能理解也。

逮於社會群體解剝墮地，則諸神之信仰亦失其統宗。其時也，上帝山川，聖賢百神，乃至於

各宗族之祖先，亦皆喪失其在鬼神界各自原有之地位，不復足以維繫人心而警誡鼓舞之。於是而有淫祀，則有邪神焉，有妖狐焉，有毒蛇焉，莫不肆行無忌，擅作威福。舉世之人心，莫不迷惘錯亂，各求諂媚攀結以仰鼻息於邪神惡鬼妖狐毒蛇之喜怒。人類不勝其私籲求私請託，而鬼神界之乖戾惶惑乃一如人世。其甚者，莫不自謂彼之所信奉足以推倒一切而獨尊，於是如黃巾，如白蓮，如天父天兄，愚民蜂屯蟻聚以奔湊於其號召而大亂作。然而上帝山川聖賢百神萬姓祖先之大群體，其廣博之組織，其悠久之傳統，終有以勝此私信小術之披猖。邪不勝正，惡不敵善，宗教信仰之秩序，乃亦與人世治安，同其恢復之迅疾。然當天宇之乍澄，而陰翳積霾猶未盡掃，則此等淫祀之遺跡，猶時時可見於社會之下層。有時則邪神惡鬼妖狐毒蛇之類，乃亦偷生倖存於上帝山川聖賢百神萬姓祖先陽光不照之域，以重待他日之潛滋而暗長。惟在當時之人心，則亦未嘗不知此等邪神惡鬼妖狐毒蛇在整個鬼神界之地位。特以一時之窮而無告，或不勝其私籲求私請託之小願，而姑一試之焉。其不足以再蠱惑一世之人心而搖撼大群體之基礎，則亦可置於不足深論之列也。

六

由上論之，中國儒家之言禮樂，就廣義言，固不僅爲人生教育之一端，實兼舉政治、宗教而一以貫之矣。凡使小我融入於大群，使現世融入於過去與未來，使人生融入於自然，凡此層層融入，俾人類得以建造一現世界大群體之文化生命者，還以小我一心之敏感靈覺操其機，而其事乃胥賴於禮樂。凡所以象徵此文化生命之群體，而以昭示於小我，使有以激發其內心之敏感靈覺者，皆禮也。誠使小我得融入此文化生命之大群體而不啻覲面親覩焉，則彼將自感其生命之無限，而內心不勝其和怡悅懌，而蹈拜之、歌頌之者，皆樂也。故禮樂乃太平盛世之心情，亦太平盛世之景象。凡其昧於此禮，喪於此樂，囿於小我之幽鬱，以自外於大群之和怡悅懌，而不勝其私怖畏、私歆羨、私籲請、私祈求者，此皆謂之迷信。其或仗小我之私智小巧，妄覲役使驅駕，以利用外物，攘竊大群，而暫得逞其私欲者，此皆謂之方術。方術之與迷信，常與禮樂爲代興，而終不敵禮樂之光昌而可久。是爲中國民族傳統信仰之大要，亦即儒家思想大義所在也。故必待夫教育興明，政治隆盛，而後吾中國民族對於此廣深立方大群文化生命之傳統信仰，乃始有其存在與發皇。此則北宋歐陽子之本論固已先我而言之。

按黑格爾論基督教，謂其未能與任何國家制度相聯合以造成一種民族性之活的發展，乃爲一種道德之失敗。故基督教者，乃純粹一種精神之宗教也，亦可謂是一種個人的宗教，耶穌命其門徒離棄父母，並放下其所有之一切，以謂如此庶可超出現實世界之束縛，而不致受命運之宰割。耶穌謂有人要你外衣，應並脫長袍與之。命運當使爲愛所調解。故基督精神在饒恕一切仇敵，調節一切命運，超脫一切小己利害、世間衝突，而遊心於溥博自由之境界。然基督教之缺陷乃亦即在此。蓋基督教即在其個人權利之否定中，表現出基督教本身之限制。由否定其自己個人權利義務所達到之愛，仍無法擴充成爲任何現實生活之南鍼。於是基督教不得不退回教會，離開現實社會，而求精神之統一。基督教會除宣傳信仰外，於人類多方面的生活不能有所滿足。教會既不能離世獨立，又不能與世諧和，基督教乃造成一種宗教與人生間不健全的對立。反之，希臘宗教能將政治生活理想化。希臘人對國家之觀念，認爲一種超感官的較高之實在，小己生命之持續於國家生活中，乃其自己努力實現之目標。自羅馬征服四鄰，進而破滅此種比較切近人生之自由公民的宗教，將吸收公民全部生命之有機的國家生活變爲死的機械的政治制度，從外面管理此薄弱無力的民眾。彼等在社會生活中尋不到安身立命可以不朽之點。故羅馬覆滅，時人對宗教之要求特

切。本可以當下實現之天國，今既成爲一種悠遠之願望，其到達之期，乃不能不展至世界之末日。遂使上帝之外界化，與人生之墮落敗壞相與俱來。今按：黑氏此論，正可借以發揮中國儒

家精神。儒家根本人心之仁孝，推擴身、家、國、天下以及於天人之際，而融爲一體。較之基督教教人離棄父母及一切，以解消人間世之爭執與對立者，所勝遠矣。惟黑氏所知限於西方，故識破彼中中世紀以來基督教之缺陷，則折而返於古希臘。其實古希臘人對於政治理想之圓宏偉大，固尙遠遜於中國。中國儒家所謂禮樂，固已括盡現實世界政治、社會、風俗、經濟、學校、教化之各方面。內仁孝，外禮樂，訖合成一體，以實現當下之天國，儒家思想之可以代替宗教者在此，宗教思想之不能盛行於服膺儒術之中國者亦在此。中國儒家論禮樂，必從井田、封建、學校諸大端求之，其義亦在此。若專從死喪哭泣祭祀歌舞蹈儀文細節處論禮樂，斯亦失之。細讀歐陽修本論，可窺見此中消息。

又黑格爾論希臘人觀念，謂希臘人認國家不僅爲外在之權威，而爲實現個人自由之唯一處所。並認彼輩所崇奉之神靈，非外界一種作威作福之力量，而爲自然機構與社會組織之理想的有機合一。彼輩所生活居住之小世界，乃由彼輩精神所造成，且不斷在創造中。因此彼輩對於世界

都和我們東方人想法不同。

今考春秋以來，中國古人對於魂魄之觀念。易繫辭有云：「精氣爲物，游魂爲變。」小戴禮記郊特牲篇謂：「魂氣歸於天，形魄歸於地。」此謂人之既死，魂魄解散，體魄入土，而魂氣則遊颺空中無所不屬。而中國古人所謂之「魂氣」，亦與西方人所謂之「靈魂」有不同。小戴記禮運篇有曰：

及其死也，升屋而號，告曰：皋某復！然後飯腥而苴熟，故天望而地藏也。體魄則降，知氣在上。

此處「魂氣」又改言「知氣」。當時人信人既死，其生前知氣（即魂氣）則離體飄游，故升屋而號，呼而復之。而魂之離體，則有不僅於已死者。故宋玉招魂有曰：「魂魄離散。」又曰：「魂兮歸來，去君之恆幹，何爲四方些。」又景差有大招。此等若爲當時南方楚人之信仰。然鄭人於三月上巳，出浴於澮、洧之間，其俗蓋亦寓招魂之意。則此種信仰，顯不止於南方之楚人。惟其人死而魂離，故中國古代於葬禮乃不甚重視。小戴禮檀弓篇有曰：

延陵季子使齊而返，其長子死，葬於贏、博之間。既封，曰：「骨肉歸復於土，命也。若魂氣則無不之也。」

史記高祖本紀記高祖過沛，謂沛父兄曰：

遊子悲故鄉，吾雖都關中，萬歲後，吾魂魄猶樂思沛。

則古人謂人既死，魂即離魄而遊，其事豈不信而有徵。

人之生命，主在「魂」，不在「魄」。「魂」既離魄而去，則所謂「魄」者，亦惟餘皮骨血肉，亦如爪髮然，不足復重視。孟子曰：

蓋上世嘗有不葬其親者。其親死，則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘬之。其顙有泚，睨而不視，蓋歸反藁裡而掩之。

據孟子之說，亦謂其人不忍見其親之屍爲狐狸蠅蚋所攢食，非謂其親之魂猶附死體，非葬埋則親魂永不安。蓋葬者所以盡人事，非以奉鬼道。檀弓篇又曰：

有之，形骸者地有之，精神離形，各歸其真，故謂之鬼。鬼之為言歸也。且尸塊然獨處，豈有知哉。

此則明言無鬼，又言尸無知。又如崔瑗顧命，謂：

人稟天地之氣以生。及其終也，歸精於天，還骨於地，何地不可藏骸形？

又趙咨遺書謂：

夫亡者，元氣去體，貞魂遊散，反素復始，歸於無端。既已消仆，還合冀土，土為棄物，豈有性情，而欲制其厚薄。但以生者之情，不忍見形於毀，乃有掩骼之制。

凡此所言，皆為達識。惟明言人死無知而主薄葬，此與儒家慎終追遠、敦孝重禮之義不合。要之皆透徹始終，明達死生，較之西土往古之沉迷執著，相勝遠矣。至於流俗人之間，猶有妄見小信，此無足怪。及印度佛教流傳，重有「三世輪迴」及「地獄」諸說；然士大夫間染於古訓者已深，迷信之說，每不易入。因此宗教之在中土，亦不發展。因讀古朗士書，彌覺東土古哲高情曠

種種傳說與故事，可見當時鬼神迷信之風尚極盛。但不少開明而深刻的觀點，亦在此時興起。其最主要者，厥爲鄭子產所提出的魂魄觀。此事發生在魯昭公七年，相當於西曆紀元前之五百三十五年。左傳云：

鄭人相驚以伯有，或夢伯有介而行，曰：「壬子，余將殺帶。明年壬寅，余又將殺段。」及壬子，駟帶卒。（明年）壬寅，公孫段卒。國人愈懼。其明月，子產立公孫洩及良止以撫之，乃止。子大叔問其故，子產曰：「鬼有所歸，乃不爲厲，吾爲之歸也。」

此一節，描繪伯有之鬼出現，及其爲厲鬼殺人之可怕情形，可謂是真龍活現，如在人目前。子產爲伯有立後嗣，奉其祭祀，算把此事消弭了。在此一段故事中，可見子產仍信人死有鬼，和當時一般意見差不遠。但重要者，在他下面的一番大理論。左傳云：

及子產適晉，趙景子問焉，曰：「伯有猶能爲鬼乎？」子產曰：「能。人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。用物精多，則魂魄強。是以有精爽至於神明。匹夫匹婦強死，其魂魄猶能憑依於人，以爲淫厲。況良霄（即伯有），我先君穆公之冑，子良之孫，子耳之子，敝邑之

卿，從政三世矣。其用物宏，其取精多，其族又大，所憑厚矣，而強死，能為鬼，不亦宜乎？」

此一番理論，子產明白承認人死可為鬼，並能為厲，又可歷時久遠而仍為厲。然非謂盡人死後皆然。其主要關係，在其人生前魂魄之強弱。就字形言，魂魄字皆从鬼，其原始意義，應指人死後關於鬼一方面者而言。但子產所言之魂魄，則移指人生時。「魄」則似指人之形體，「魂」則指人之因於有此形體而產生出之種種覺識與活動。子產認為，若其人生前生活條件優，即所謂憑依厚，則其魂魄強，因此死後能為鬼。若其人生前生活條件劣，即所謂憑依薄，則魂魄弱，則在其死後，亦未必能為鬼。誠如此，則在子產觀念中之所謂鬼，僅是指人死後，猶能有某種活動之表出。而此種活動，則僅是其人生時種種活動之餘勁未息，餘勢未已。若果如此，則顯然與普通世俗意見所謂人死為鬼者不同。因普通所謂人死為鬼，乃指人死後，仍有某種實質存在。此在古代世界其他各民族，殆均抱此信仰。此種實質，即所謂「靈魂」。至於中國古人對於靈魂信仰之詳細查考，因非本文範圍，姑勿論。惟春秋時人，則對此種靈魂信仰，已顯淡薄，並有動搖。即如趙景子對子產發疑問，殆已抱一種不深信態度者。而子產則顯然更不信人死後有靈魂之存在。故

子產解釋伯有爲鬼，乃推原於其生時之魂魄之強。故子產此處所用魂魄字，乃不指人死後之鬼的一方面言，而移指人生前之形體與其種種作用。可見子產此一番話，在當時思想界，實是一番極新鮮的大理論。我們此刻來講中國思想史裏的鬼神觀，所以特從子產這一番話講起，亦正爲此故。

此下再就子產這一節話，據後代人注疏，再加詳說。左傳孔穎達正義云：

人稟五常以生，感陰陽以靈。有身體之質，名之曰形。有噓吸之動，謂之爲氣。形氣合而爲用，知力以此而彊，故得成爲人也。此將說淫厲，故遠本其初。人之生也，始變化爲形，形之靈者，名之曰魄也。既生魄矣，魄內自有陽氣。氣之神者，名之曰魂也。魂魄，神靈之名，本從形氣而有。形氣既殊，魂魄亦異。附形之靈爲魄，附氣之神爲魂也。附形之靈者，謂初生之時，耳目心識，手足運動，啼呼爲聲，此則魄之靈也。附氣之神者，謂精神性識，漸有所知，此則魂之神也。是魄在於前，而魂在於後，故曰「既生魄，陽曰魂」。魂、魄雖俱是性靈，但魄識少而魂識多。

此一段正義解釋魂魄字，是否與子產當時原意有歧，此層無可詳論。據先秦以下古籍言「魄」

字，有兩義。一據形、神分別，「魄」即作形體解。惟既有形，即有知。魄與魂皆言知，惟指其僅限於形體之知言，則如正義之所釋。正義乃魏晉後人見解，容不能與春秋時人原義一一吻合。惟經師說義皆有傳統，故此所說，實是從來經師大體意見，而經魏晉後人詳細筆之於書，而孔穎達乃以采之入正義者。故我們亦儘不妨認此一段解釋，乃兩漢以來經師們之傳統解釋，並亦可認為與子產當時原旨，至少相距不甚遠。故我們據此一段疏文來闡述子產對於魂魄觀念之真意，殆亦不致有甚大之謬誤。

在此有最值注意者，即在中國春秋時人，至少如子產，顯然並不認為在人生前，先有某種實質，即所謂「靈魂」者投入人身，而才始有生命。中國春秋時人看人生，已只認為僅是一個身體，稱之曰「形」。待其有了此形，而才始有種種動作或運動，此在後人則稱之曰「氣」。人生僅只是此形氣，而所謂神靈，則指其有此形氣後之種種性能與作為，故必附此形氣而見，亦必後此形氣而有。並不是外於此形氣，先於此形氣，而另有一種神靈或靈魂之存在。此一觀念，我們可為姑定一名稱，稱之為「無靈魂的人生觀」。當知此種無靈魂的人生觀，實為古代中國人所特有。同時世界其他各民族，似乎都信有靈魂，而中國思想獨不然。由此引伸，遂有思想上種種其他差異。當知中國思想此後演進所得之許多特殊點，若深細推求，可謂其本源於此種無靈魂的人

生觀而來者，實深實大。故此一層，實在值得我們加以特別的注意與闡發。此種所謂無靈魂的人生觀，我們亦可稱之爲是「純形氣的人生觀」。若以哲學術語說之，則是一種自然主義的人生觀。因此此種人生觀而牽涉到宇宙觀，則亦將爲一種自然主義的宇宙觀，而因此遂對於形而上的靈界之探索，在此下中國思想史裏，似乎甚少興趣。而如其他各民族之宗教信仰，亦遂不獲在中國盛大發展，而甚至萎縮以盡。因此我們不得不說，子產此一觀點之提出，對於此後中國思想史之演進，實有其甚深甚大的關係。

此下再說有與正義相歧之解釋。子產云：「人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。」杜預注：「魄，形也。」此注只說子產所說之魄，只指體魄形魄言。「魄」即指人之形體，非指覺識。人生必待有此形體，才始生覺識。既生魄，陽曰魂，「魂」始指覺識言。「用物精多」，即是生活條件之充足。因於生活條件之充足而使其人體魄強，而覺識亦強，故曰「魂魄強，是以有精爽，以至於神明」。此所謂精爽、神明，則皆指人生時之覺識言。或是子產原義僅如此。後代注疏家言，如上引正義所云，認爲魂、魄皆指覺識，又將此分屬於形氣，始說「初生之時，耳目心識，手足運動，啼呼爲聲」，屬於魄。「精神性識，漸有所知」，屬於魂。此則或是魏晉以後經師據子產意見，逐步分析入細，乃始如此說之。而子產初義，似尚未作如此分別。至云「魄識少，魂

識多」，此等語疑受佛家影響。但就大體論，則後代注疏與左傳所記子產原文，同爲主張一種純形氣的，即無靈魂的人生觀，此則先後一致，並無甚大違異也。

上文說子產言魂魄，「魄」字僅指體魄言，不指魄識言，又可引稍後小戴禮記郊特牲篇中語作證。郊特牲云：

魂氣歸於天，形魄歸於地。

可見魄屬形，魂屬氣，語義分明甚晰。左昭七年正義引劉炫云：

人之受生，形必有氣，氣形相合，義無先後。而此（指子產語）云始化曰魄，陽曰魂，是先形而後氣，先魄而後魂。魂魄之生有先後者，以形有質而氣無質，尋形以知氣，故先魄而後魂。其實並生，無先後也。

劉炫此一節辨解，不僅解釋子產原意最爲的當，並亦於子產原意有所補充。因人生最先是形體，而形體又從宇宙中大氣來，劉炫謂「氣形相合，義無先後」，較之孔疏，實更圓密。而劉炫所據，實是戰國人意見，此待下詳。惟再深一層言之，氣形相合固是無先後，形神相合，亦可說無

此顯以魂魄同指爲心之精爽。鄭玄乃東漢一大經師，當時經師說經，只求將經典會通作解。故凡遇經典中魂魄字，鄭玄必求其處處解通，其說「耳目之聰明爲魄」，乃本之樂祁。今不知子產言魂魄，是否與樂祁同義。如屬同義，子產亦僅說人生先有形體，後有魂魄，即覺識。要之「魄」字有歧義，亦無害。此處亦可見經師義訓殊亦不當輕視也。

上文已說明了子產所說之魂魄義。因子產既不信人生在肉體外另有一靈體存在，故子產雖仍信人死可有鬼，但對鬼神觀念，則必然會因於子產此一番見解而引生出大變化。此事就典籍證之，則已下及孔子時代之後。

二 孔子以下儒家之鬼神論

在論語，孔子曾說：「敬鬼神而遠之。」又說：「未能事人，焉能事鬼？」又說：「子不語怪力亂神。」似孔子僅不多說鬼神事，而於鬼神觀念，則仍若同於向來普通意見，無大違異。但小戴禮記祭義篇載孔子與宰我論鬼神一節，則顯然對於從來鬼神觀念有一番嶄新的見解，可與子產論魂魄後先輝映。蓋既有子產之新的魂魄觀，則自會引生出孔子的新的鬼神觀，此乃思想史上一種必然應有之進程也。祭義云：

據本文言，「骨肉斃於下，陰爲野土」，此之謂鬼，鬼即指其歸復於土者言，則應指形骸。但又說「魄者鬼之盛」，則似魄不僅指骨肉形骸，而猶帶有關於骨肉形骸之一番覺識言。指其在前曰魄，死後則稱爲鬼也。

正義又云：

子曰「氣也者，神之盛也」者，此夫子答宰我以神名，言神是人生存之氣。氣者，是人之盛極也。

此處正義釋「神」字極明確，無游移。謂神是人生存時之氣，則鬼又似決然指人生前之形體。因其死後之必歸復於土，故正義又云：「鬼，歸也。此歸土之形，謂之鬼。」此乃先秦儒家心意中所謂之鬼神，後代經師說之，十分明確，斷不如一般世俗，指其離了肉體而另有一種靈體而始謂之鬼神矣。

其實神指人生存時之氣此一義，並不專是儒家說，我們若把正義此語來解釋莊子書中「神」字，也見處處貼切。可見中國古人之鬼神觀，在先秦儒、道兩家，本是訢合一致，並無甚多異見。而無寧謂後起儒說或多本於道家，此層俟下再及。

今再說，骨肉歸於土，其事顯見，但謂「魂氣歸於天」，「魂氣則無不之」，這究該如何解說呢？祭義篇正義又有一節說此云：

人生時，形體與氣合共為生。其死，則形與氣分，其氣之精魂，發揚升於上。為昭明者，言此升上為神靈光明也。焄蒿、悽愴，此百物之精也者。焄謂香臭也，言百物之氣，或香或臭。蒿謂烝出貌，言此香臭烝而上出，其氣蒿然也。悽愴者，言此等之氣，人聞之，情有悽有愴。百物之精也者，人氣揚於上為昭明，百物之精氣為焄蒿、悽愴。人與百物共同，但情識為多，故特謂之神。

此則分別指出人與其他萬物之相異。因人生有情有識，故其死後，其生前種種情識，尚若浮游存在於天地間，仍可與生人之情識相感觸、相通接，於是若有一種神靈光明。至於萬物，則無情識，故其接觸感通於人者，僅為一種焄蒿、悽愴。大抵焄蒿有一種溫暖義，如人接春夏百物之氣，即感其如是。悽愴有一種愀涼義，如人接秋冬百物之氣，即感其如是。此雖於生人之情識亦可有感觸，但不能如感觸於已死之人者之為若神靈而光明。如此說之，中國儒家思想，如經典中所說，顯然主張一種無鬼論，亦可說為無神論。其所謂神，僅指其人生前之魂，或說魂魄。因其

有一番情識作用，而及其死後，此種情識，仍能與其他生人之同具有情識者相感通、相接觸。若專說氣，則人死後氣已絕，故左昭七年正義曰：

人之生也，魂盛魄強，及其死也，形消氣滅。

氣已滅，何謂其能復發揚升游於天地之間？故知所謂「魂氣歸於天」，「魂氣無不之」者，實即指其人生前之魂而言，即指其人生前之種種情識言。因情識是魂之事，魂則不屬於形而屬於氣，故說是魂氣。祭義篇正義又云：

氣在口，嗑吸出入，此氣之體，無性識也。但性識依此氣而有，有氣則有識，無氣則無識，則識從氣生，性則神出也。

此一節，說氣與識，及性與神之分別。其人生前種種喜怒哀樂皆是識，亦謂之情識。惟前人後人，喜怒哀樂，率皆相同，故亦謂之性識。識依氣而有，人死即氣絕，但其生前種種因氣而有之識，則若存在若不存在，若消失若不消失。譬如忠臣孝子，節婦烈女，其生前一番忠孝節烈，豈能說一死便都消失不存在？故曰性則神出。人有此性才能成神。神之與氣則不同，專從其識之從

惟墨子一派，獨守舊見，主張「明鬼」。惜今傳墨子書，僅存明鬼下篇，其上、中兩篇已闕。在明鬼下篇中，屢有「今執無鬼者曰」云云，可見其時主張無鬼論者必多，但並未明指執無鬼論者乃儒家。又其非儒篇，惜亦僅存下篇，而上篇亦闕。在非儒下篇中，亦無駁斥儒家無鬼之說。據此推想，知當時主張無鬼者，似不限於儒家。或儒家對此問題，毋寧還是採取了較保留而較隱藏的態度者。

五 荀子的神形論

現再順次說到晚周，荀子天論篇有云：

天職既立，天功既成，形具而神生，好惡喜怒哀樂臧焉，夫是之謂天情。

楊倞注：

言人之身，亦天職天功所成立也。形謂百骸九竅，神謂精魂。天情，所受於天之情也。

荀子此文「形具而神生」，其實亦仍是子產所謂「人生始化曰魄，既魄生，陽曰魂」一語之同意。

語。荀子之所謂「形」，即子產之所謂「魄」。而荀子之所謂「神」，即子產之所謂「魂」。楊倞說「神謂精魂」，此注確切。揚雄太玄注亦云：

神，精魂之妙者。

大戴禮記曾子天圓篇有云：

陽之精氣曰神，陰之精氣曰靈。神靈者，品物之本也。

盧辯注云：

神為魂，靈為魄，魂魄，陰陽之精氣，生之本也。及其死也，魂氣上升於天為神，體魄下降於地為鬼，各反其所自出也。

盧辯此注，近似鄭玄，通指魂魄為神靈。然謂人生本於氣，仍屬一種純形氣的人生論，則仍不謂形體之外另有一種神靈或靈魂之投入也。又易繫辭「遊魂為變」，虞翻注云：

魂，陽物，謂乾神也。

虞翻此注亦承襲舊誼，要之謂宇宙人生，僅是形氣。神即屬於氣，非於氣之外別有神。此則大體一致，決無甚大之差違。惟有一端當注意者。當子產時，雖已創闢新見，但仍援用「魂魄」舊語。逮荀子時，則不再用魂魄字，而徑稱為「形神」。「形神」兩字，尤為先秦道家所愛用。自此以降，相沿多說形神，少言魂魄。因說魂魄易滋誤會，說形神則更屬明顯。當知形神之神，顯然已不是鬼神之神，乃僅指其人生前之一段精氣言。此種精氣，人死後，又散歸於天地間，惟此乃稱為神。而形體之埋藏於土者，則稱為鬼。如此則中國古代人之鬼神觀，直自先秦下及隋唐經師注疏，雖說法精粗有異，相互間或有所出入，而大體如上述，同為主張一種無鬼論與無神論，此事甚顯白，儘無可疑也。

六 兩漢以降的鬼神觀

循此以降，在西漢有楊王孫，他臨死遺囑說：

精神者，天之有也，形骸者，地之有也。精神離形，各歸其真，故謂之歸。鬼之為言，歸

形體與精神合，始能具體存在，此即王充所謂常見而不滅亡也。若骨肉消散，則縱使精神存留，亦僅能顯出一虛象，不能搏成一實形。此「象」字始見於易，亦爲先秦道家所樂用，而易繫辭傳於此大加發揮。此後宋儒好言「氣象」，其實氣象與精神之二語，皆在道家思想中寓有極重要之意義，儒家受其影響，故援用而不自覺耳。

訂鬼篇又云：

凡天地之間有鬼，非人死精神爲之也，皆人思念存想之所致也。

此一說，較之子產語尤見進步。子產尙承認伯有可以爲鬼，王充則謂天地間之鬼，皆生人思念所致。王充雖非儒家，而此語實深細闡發了上引小戴記祭義篇所論之精義。儒家祭祀，所重正在祭者之思念存想。若問儒家何以要如此看重此一番思念存想，來保持祭祀之禮於不墜，此則已觸及儒家思想之深微重大處，以非本篇範圍，不擬涉及。惟既言思念存想，則思念存想之著重點，決非思念存想於所祭者生前之形體，而更當著重在思念存想於所祭者生前之精神。此層雖易知，而由此深入，即牽涉到儒家主張祭禮之另一重要義，此處亦不能詳論。惟專據王充言之，彼乃謂天地間有鬼，非由人死後仍有一種精神存留，而實由生人對死者之一番思念存想，而覺若其人精

神之復活，是則王充實爲別自闡明了鬼神之理之另一面，而王充之爲顯然主張徹底的無鬼論者更可知。

論衡論死篇又說：

人之所以生者，精氣也。死而精氣滅。能為精氣者，血脈也。人死血脈竭，竭而精氣滅，滅而形體朽，朽而成灰土，何用為鬼？

又曰：

人死，精神升天，骸骨歸土，故謂之鬼。

又曰：

或說：鬼神，陰陽之名也。陰氣逆物而歸，故謂之鬼。陽氣導物而生，故謂之神。神者伸也，申復無已，終而復始，人用神氣生，其死復歸神氣。陰陽稱鬼神，人死亦稱鬼神。氣之生人，猶水之為冰也。水凝為冰，氣凝為人。冰釋為水，人死復神，其名為神也，猶冰

釋更名水也。

此條言天地有陰陽二氣。陰氣凝爲人之形體，死則骸骨歸土，故謂之鬼。陽氣導爲人之精神，即情識，死則復化於大氣中而謂之神。神是指此生生不絕之氣而言。故人死爲神，猶言冰釋爲水也。又曰：

人未生，在元氣之中。既死，復歸元氣。元氣荒忽，人氣在其中。

此條分言人氣、元氣。人由元氣而生，復歸於元氣，即謂之鬼神。王充此等語，總之認人生乃屬純形氣者，非在形氣之外另有一種靈魂之加入。既抱如此觀點，即可稱之爲無鬼論與無神論。故王充意見，實是仍續子產以來之傳統意見也。惟即就王充書，亦可想像當時社會迷信鬼神之風尚極盛。逮後漢末黃巾五斗米鬼道出現，近儒章炳麟謂當淵源於墨家，而非承襲自道家，此辨有卓識。蓋先秦諸家對此問題，接近通俗意見，主張明鬼者惟墨。故謂墨家此一義，尚流傳於後代世俗間，固無不可耳。

又次說到應劭風俗通，其書多記俗間神話怪事，然應劭似亦主無鬼論。故曰：

形者神之質，神者形之用。未聞刀沒而利存，豈容形亡而神在。

是則范縝之意，仍是荀子「形具而神生」，子產「既生魄，陽曰魂」之舊誼，又其說吳季札「魂氣無不之」云：

人之生也，資氣於天，稟形於地，是以形銷於下，氣滅於上。氣滅於上，故言「無不之」。無不之者，不測之辭耳，豈必其有神與知耶？

此說更徹底，與王充語相似。當時一輩難者，謂形神可離，是二，非即是一。然若果有離形而可以獨存之神，則試問此非一種變相之靈魂而何？而范縝意見之確然代表中國傳統意見，亦更可無疑矣。

八 儒道兩家對於宇宙論之終極相異處

繼此尚有一層須提及者。上文所述中國思想史中之傳統的純形氣的人生觀。此在先秦，應分儒、道兩大支。道家因於主張純形氣的人生觀，而緊接著主張純自然的宇宙觀。而道家言宇宙原

始，又終必推極至於「無」。但儒家則不願接受此種純無的宇宙觀，於是又重新提出一「神」字。故儒、道兩家主張自然之宇宙觀雖一，但道家主張自然之外無別義，因又謂宇宙終極是一「無」。儒家則承認此自然宇宙之最後終極乃一「神」。此所謂「神」者，雖仍不脫形氣，雖非主張在形氣之外別有神，而僅謂此宇宙大形氣之自身內部即包孕有神性。故此神則非創出宇宙之神，而成為此宇宙本身內涵之一德性。此說備見於周易之繫辭傳。繫辭傳云：

神無方而易無體。

神無方所，自然更無人格性，此神則僅是整個宇宙造化之充周流動而無所不在者。繫辭傳又云：

陰陽不測之謂神。

此與「鬼神者，陰陽也」之神又微不同。此乃就整個陰陽二氣之變化不測而謂之神。故繫辭傳又曰：

知變化之道者，其知神之所謂乎？

無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。靜極復動，一動一靜，互為其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽動陰靜而生水火木金土，五氣分布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。五行之生也，各一其性。無極之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女。二氣交感，化生萬物，萬物生而變化無窮焉。惟人也，得其秀而最靈，形既生矣，神發知矣。

此顯然為濂溪會合儒、道兩家，又會合了易家言陰陽，與陰陽家言五行之兩派，而歸納成一番最扼要簡淨的宇宙原始論與人生演化論，而終則歸納到「形既生矣，神發知矣」兩語，此證濂溪亦如子產、荀況，不信人生前早有靈魂，則死後無靈魂，亦不問可知。惟濂溪此文，究竟是自然的意味重過了神的意味。換言之，乃是老子與淮南子的意味重過了易繫傳與小戴記的意味，亦即是道重於儒的意味。因此下面遂引出二程與橫渠，對此偏勝，頗有糾挽。

一〇 二程的鬼神論

在濂溪書中，不再談到鬼神字。繼此而重新提出「鬼神」二字作討論者，為二程與橫渠。朱

鬼神者，二氣之良能也。

此一語，與伊川「鬼神者造化之迹」一語，同爲此下宋明儒所傳誦。良能即猶說妙用。說鬼神是二氣之妙用，較之說是造化留下的痕迹，更見爲意義深透活潑了。橫渠又云：

鬼神，往來屈伸之義。

天地間，常是陰陽二氣往來屈伸。往來屈伸是二氣之良能，也即是鬼神了。陰陽二氣往來屈伸，從外面看，即是天地造化之迹。故橫渠語與伊川語，乃同一義，只說法深淺有不同。

橫渠又說：

物之初生，氣日至而滋息。物生既盈，氣日反而游散。至之謂神，以其伸也。反之謂鬼，以其歸也。

此一條，可以闡釋前兩條。可見宋儒論鬼神，其實還是與漢以下經師經典注疏差不遠。

橫渠又說：

天地不窮，寒暑耳。眾動不窮，屈伸耳。鬼神之實，不超乎二端，其義盡矣。

天地間只是一氣在屈與伸。屈是減了些，此是一種回歸運動，即是鬼。伸是添了些，此是一種生發運動，即是神。

橫渠又說：

一故神。譬之人身，四體皆一物，故觸之而無不覺，不待心使至此而後覺也。此所謂感而遂通，不行而至，不疾而速也。

所謂鬼神一屈一伸，並不是有一種鬼氣，專在屈，專在作回歸運動。另有一種神氣，專在伸，專在作生發運動。屈與伸，回歸與生發，其實只是一氣。分言之，則稱鬼神。合言之，則專稱神。所以見其爲神者，正爲其是一體故。一體而能發生兩種相反之用，而且相反又是相成，而永遠爲一體，所以說是神。惟其是一體，故相互間能感而通。因其感而遂通，故才見其爲神。故神必由天地萬物之一體上見。若爲體各別，互不相通，即不見其爲神。世界其他民族之宗教信仰，則是要在此各別之體以外來另找一神，卻不知此各別體之實質是一體。

人自少至壯是神，衰老是鬼。

鼻息呼是神，吸是鬼。

析木煙出是神，滋潤底性是魄。

人之語言動作是氣，屬神。精血是魄，屬鬼。

發用處皆屬陽，是神。氣定處皆屬陰，是魄。

知識處是神，記事處是魄。

甘蔗甘香氣便喚做神，其漿汁便喚做鬼。

朱子如此般具體的來指說神和鬼，其實仍是爲「鬼神者，造化之迹也」一語作注腳。以較社會流俗意見，顯然相違甚遠了。今當再略加申釋者有二事。陰陽雖若分爲二氣，而實合爲一氣，則鬼神之在宇宙間，雖若有其相異之作用，實則仍爲同一之作用，非可以上帝與魔鬼視之，此一也。

又曰：「鼻息呼是神，吸是鬼。」此如人生藉吸納外面以營養己體，此亦只是鬼道。惟憑己體立德、立功、立言於社會，向外貢獻，乃始是神道。鬼神之爲道雖屬一體，但亦未嘗不可加以分別。此二也。

已散者不可祀，釋氏卻謂人死為鬼，鬼復為人，如此則天地間常只是許多人來來去去，更不由造化生生，必無是理。

朱子因認定鬼神只是二氣之良能，只是造化之迹，因此再不能接受佛家的輪迴說。若信輪迴，則必然信因果。信因果，則必然把每個人各自分開，像各自有一條必然不爽的因果報應線，各自循此輪迴，如此則宇宙變成了死局，再不見有所謂造化。這便與中國傳統思想所謂萬物一體，變化不測之大原則相違背。所以程朱要說佛家乃從自家軀殼起意，只是愛身，只是一個私。朱子此條，仍是發揮張、程意見，而說來更透切、更明白。

朱子並曾屢屢提到此說，如他答連嵩卿書有云：

若如釋氏說，則是一個天地性中別有若干人物之性。每性各有界限，不相交雜，改名換姓，自生自死，更不由天地陰陽造化。而為天地陰陽者，亦無所施其造化矣。是豈有此理乎？

又答廖子晦亦云：

乾坤造化如大洪爐，人物生生，無少休息，是乃所謂實然之理，不憂其斷滅也。今仍以一片大虛寂目之，而反認人物已死之知覺，謂之實然之理，豈不誤哉？

朱子此一條，根據儒家傳統宇宙觀來駁難佛家，最扼要、最有力。中國儒家思想，認此宇宙爲一整體，爲一具體實有，在其具體實有之本身內部，自具一種生生不已之造化功能。既不是在此宇宙之外之先，另有一大神在造化出此宇宙，亦不是在此宇宙之內，另有一大神在造化出許多各別實然的人和物。宇宙間一切人和物，則只是此宇宙本體之神化妙用所蘊現。若另換一看法，則宇宙間一切人和物，只是此宇宙造化所不斷呈現出來的種種形。形只是粗迹，所謂形而下。而宇宙造化，總會看來，則只是一個「理」。朱子又說：

鬼神之理，即是此心之理。

因此心之理，即是由宇宙整體中得來，亦即是從宇宙整體中之鬼神之理得來。此心之用，亦即是由宇宙整體中化出，亦即是從宇宙整體中之鬼神之用化出。此鬼神之理表現到不可測處則謂之「神」。故朱子說：

其立文之意則一。頗為三書之解者，皆不能通其說，故今合而論之，庶乎其足以相明也。蓋以車承人謂之載，以人登車亦謂之載。……但老子、屈子以人之精神言之，則其所謂「營」者，字與「榮」同，而為晶明光炯之意。其所謂魄，則亦若余之所論於九歌者耳。（按即此節前一節所引。）揚子以日月之光明論之，則固以月之體質為魄，而日之光耀為魂也。以人之精神言者，蓋以魂陽動而魄陰靜，魂火二而魄水一，故曰「載營魄，抱一，能勿離乎？」言以魂加魄，以動守靜，以火迫水，以二守一，而不相離，如人登車，而常載於其上，則魂安靜而魄精明，火不燥而水不溢，固長生久視之要訣也。其以日月言者，則謂日以其光加於月魄而為之明，如人登車而載於其上也。三子之言，雖為兩事，而所言「載魄」，則其文義同為一說。故丹經歷術，皆有納甲之法，互相資取，以相發明，蓋其理初不異也。至於近世，而蘇子由、王元澤之說出，皆以魂為神，以魄為物，而欲使神常載魄以行。洪慶善亦謂陽氣充魄為魂，能運動。若如此，將使神常勞動，而魄亦不得以少息，雖幸免物欲沉溺之累，而窈冥之中，精一之妙，反為強陽所挾，以馳騖於紛拏膠擾之途，卒以陷於眾人傷生損壽之域而不自知也。

朱子大儒博涉，此一節發揮方外長生精義，闡釋古今異說，可謂語簡而要。而其分析魂魄二字涵義，亦見邃深圓密。雖或有異於子產最先論魂魄之初意，而宋儒程朱一派對宇宙觀、人生觀之要旨，實可由此參究。蓋朱子對「魄」字，並不僅當作一死的物質看，故於蘇、王、洪三家之說，皆所不契。魄固屬於體質，而有賴於魂之光耀，但魂是陽動，魄是陰靜，同屬二氣良能，則魂魄決非如神物之辨，可以分作兩對而言者。換言之，亦不當如莊子外、雜篇乃至荀卿之所謂神形之別。蓋形即寓神，物必有理，一物一太極，則魄雖屬於形質，而自當有靈。朱子之所以特有取於鄭玄之注語者，其用意亦由此而顯。此亦後人之愈說而愈邃密之一例。惟朱子此條，本為道家言長生，與他處言魂魄，其間亦微有歧義，不可不辨。在子產，殆認為由形生神，莊子內篇七篇，亦尚持此見。則魂之與魄，乃有一先後。而朱子此條，則說魂載於魄而行，如日光之照射於月；則從另一觀點言之，如程朱分辨「天地之性」與「氣質之性」，亦常以物之受光與器之容水為喻，與此處解釋魂魄之義亦正相類似。如此則魂之乘載於魄，已是魂在魄外；以此光加於魄而為之明，如人之登車而載於其上，豈不與子產「既生魄，陽曰魂」之義有歧？若就宇宙原始言，就每一人之最初生命言，應如子產之說。惟就既有宇宙言，或就既有人文世界言，則朱子此節所言之魂魄，亦未始不可如此說。而孔疏所謂「魄識少，魂識多」，亦未全為非。惟若誤認魂魄為二

非一，則又決非朱子本節之意耳。在子產，是那魄自能發光，其所發之光爲魂。而在朱子，則以光加於魄而爲明，如人登車而載其上。明儒羅整菴譏朱子之理氣論，謂如人騎馬上。不知人騎馬上，即是魂載於魄之喻，非眞認人馬之爲二也。

一五 黃幹的祭祀論

朱子大弟子黃幹，又申述朱子之論鬼神與祭祀，其說亦當引錄。黃幹曰：

諸人講祭祀鬼神一段，蓋疑於祖考已亡，一祭祀之頃，雖是聚己之精神，如何便得祖考來格？雖是祖考之氣已散，而天地之間公共之氣尚在，亦如何便湊合得其為之祖考而祭之？蓋不知祖考之氣雖散，而所以為祖考之氣，則未嘗不流行於天地之間。祖考之精神雖亡，而吾所受之精神，即祖考之精神。以吾所受祖考之精神，而交於所以為祖考之氣，神氣交感，則洋洋然在其上在其左右者，蓋有必然而不能無者矣。學者但知世間可言可見之理，而稍幽冥難曉，則一切以為不可信。蓋嘗以琴觀之，南風之奏，今不復見矣，而絲桐則世常有也。撫之以指，則其聲鏗然矣。謂聲在絲桐耶？置絲桐而不撫之以指，則寂然而無

聲。謂聲在指耶？然非絲桐，則指雖屢動，不能以自鳴也。指自指也，絲桐自絲桐也，一搏拊而其聲自應。向使此心和平仁厚，真與天地同意，則南、風之奏，亦何異於舜之樂哉？今乃以為但聚己之精神而祭之，便是祖考來格，則是舍絲桐而求聲於指也，可乎？

此一理論，仍然沿襲橫渠、朱子，但又加進了新闡述。如黃幹意，人生只如奏了一套樂，那身軀便如絲桐琴瑟，不憑絲桐琴瑟，奏不出樂聲來。人死了，譬如絲桐琴瑟壞了，再也不出聲。但若其人生時，曾奏出一套美妙的樂曲，那樂聲流散在太空，像是虛寂了。但那曲調，只要有人譜下，後人依此譜再試彈奏，那曲聲卻似依然尚在，並未散失。所謂廣陵散尚在人間，南、風之奏，無異舜時，便是這道理。依此言之，所謂祭祀感格，也必所祭者其人生時，有一番作為，有一番精神，像有一套樂曲流傳，後人才好依著他原譜來再演奏，使此樂聲重現。大之如聖賢之負荷天地間事，小之如祖宗創建一家基業，樂曲有高低，但總之有此一調，便可以舊調重彈。所謂洋洋乎如在其上，如在其左右，其實還是那人生前所彈奏的那一調，那一曲。再用朱子鬼神界分說之，絲桐只是鬼，因絲桐必壞。樂聲便是神，因樂聲常留，可以重演。黃幹這一番話中所用絲桐、手指之喻，本為佛家所常用。其實黃幹之所謂樂聲與南風之奏，也略如佛家之所謂「業」。

惟佛家對人生消極悲觀，把人生時一切作爲，統稱爲「業」，佛家認爲正因此等業而陷人生於輪迴苦海。儒家對人生則積極樂觀，把人生時一切作爲，看作如演奏了一套樂，人生無終極，便如樂聲洋洋，常流散在宇宙間。

一六 王船山的鬼神論

以上約略敘述了宋儒二程、張、朱的鬼神論。此下明代，對此方面討論較少，此文只擬拈舉明遺民王船山一人再一敘述，作爲本篇之殿軍。

船山推尊張、朱，尤於橫渠有深契，因此他對鬼神方面，也多所闡發。船山說：

形而上者，亘生死，通晝夜，而常伸，事近乎神。形而後有者，困於形而固將竭，事近乎鬼。

如此說鬼神，全屬抽象的哲學名詞，顯距世俗所謂鬼神甚遠了。他又說：

物之初生，氣日至而滋息。物生既盈，氣日反而游散。形則有量，盈其量則氣至而不能

受，以漸而散矣。方來之神，無頓受於初生之理。非畏厭溺，非疫癘，非獵殺斬刈，則亦無頓滅之理。日生者神，而性亦日生。反歸者鬼，而未死之前為鬼者亦多矣。所行之清濁善惡與氣俱，而游散於兩間，為祥為善，為貴為尊，皆人物之氣所結，不待死而為鬼，以滅盡無餘也。

此一節，指出「神」乃屬一種人生以後日日長之氣，並非在人生前，先有一神，如俗謂靈魂，投入人胎。亦非人生一墮地，即有一神附隨人體。鬼則是人生以後日日衰反之氣，亦非人死後才成鬼。即在人生時，已有日衰日反之氣，則早有幾分是鬼了。而亦非人死後其氣即滅盡，人死後，不僅其屍骨不遽壞爛，即其生前作業，也不消散遽盡。前引黃幹語曾以作樂喻人生，樂聲不是可以餘音繞梁，三日不絕嗎？當知人之死，其平生善行，可以為祥為善；其生平惡行，可以為咎為孽；其生前之餘氣，仍游散於天地間，亦復有餘音裊裊，三日繞梁之概。惟惡氣咎孽，終不可久，必歸消盡，而祥和善氣，則不僅可以長存，並可引伸舒展，連帶生出其他許多善行來，這便是鬼神之別了。

船山又說：

魄麗於形，鬼之屬。魂營於氣，神之屬。此鬼神之在物者也。魄主受，魂主施，鬼神之性情也。物各為一物，而神氣之往來於虛者，原通一於細縕之氣，故施者不吝施，受者樂得其受，所以同聲相應，同氣相求。琥珀拾芥，磁石引鐵，不知其所以然而感。聖人感人心而天下和平，亦惟其固有可感之性也。

此由鬼神說到感通之理。船山謂魂魄拘限於體，而鬼神則往來於虛，故言感通者，必言鬼神，不言魂魄也。船山又云：

就其所自來，而為魂為魄，各成其用，與其所既往，而魂升魄降，各反其本，則為二物。自其既凝為人物者，和合以濟，無有畛域，則為一物矣。雖死而為鬼神，猶是一物也。實一物也。以祭祀言之，求之於陽者，神也。求之於陰者，鬼也。是所謂陰陽之靈也。思成而翕聚者，神也。未求之先，與求已而返於漠者，鬼也。是所謂至而伸，反而歸也。

此條說魂魄在生前，可以認為是二物，也可認為是一物。鬼神在死後，同樣可認為是二物，也可認為是一物。人死氣散，合於冥漠太空，此即鬼者歸也。待生人祭祀之，思成而翕聚之，由於致

用則伸，不用則不伸，鬼而歸之，仍矣神矣。死生同條，而善吾生者即善吾死。伸者天之化，歸者人之能。君子盡人以合天，所以為功於神也。

此條略似朱子之言蘊藏與運用。一切歸藏於冥漠者，只待人善為運用，仍可推陳出新，化朽腐為神奇，又引生出其他變化來。故船山曰「鬼而神」。宇宙引伸出萬物，此為宇宙自然之化。而人能將其已化而過者，善而藏之，故有歷史，有文化。人類自古積累之歷史文化各項業績，此屬鬼。但人類又憑此引伸，故歷史文化不啻成為後代人之一種新自然，則又轉屬神。故船山此處謂盡人合天，以為功於神，這即是「鬼而歸之，仍乎神矣」之旨。

船山又云：

人之與物，皆受天地之命以生。天地無心而物各自得，命無異也。乃自人之生而人道立，則以人道紹天道，而異於草木之無知，禽獸之無恒。故惟人能自立命，而神之存於精氣者，獨立於天地之間，而與天通理。是故，萬物之死，氣上升，精下降，折絕而失其合體，不能自成以有所歸。惟人之死，則魂升魄降，而神未頓失其故，依於陰陽之良能以為歸，斯謂之鬼。鬼之為言歸也，形氣雖亡，而神有所歸，則可以孝子慈孫誠敬惻怛之心合

漢而致之，是以尊祖祀先之禮行焉。

此一節，仍伸鬼神合一之旨。所謂鬼者，乃指其神之有所歸。此惟人道始能之，而萬物不能，故曰「以人道紹天道」。蓋船山力主人類歷史文化乃可與宇宙自然合一相通者，此爲船山思想中有創闢而重要之一義，亦即於其論鬼神之一端而可會也。船山又曰：

水之為漚為冰，激之而成，變之失其正也。漚冰之還為水，和而釋也。人之生也，孰為固有之質，激於氣化之變而成形？其死也，豈遇其和而得釋乎？君子之知生者，知良能之妙也。知死，知人道之化也。美漚冰之足云？

昔橫渠有漚冰之喻，東漢王充已說之，而朱子謂其近釋氏。船山雖崇橫渠，而其持論創說，並不一一遵橫渠之舊。若以漚冰喻人生，則人之死，猶漚冰遇和而得釋，而不知人生有其不釋者。此猶如莊周之說薪盡火然。當知薪在火中盡，而人生如薪亦如火，有其盡，有其不盡。此與子產所謂人以強死而始得爲鬼者，義又不同。船山之視歷史文化，正是一化境，能與天地自然合一無間，此正中庸所謂「所過者化，所存者神」。亦是惟知其神，才能知其化也。

遺神，此固不當。但如方外佛釋之徒，刻苦己生，草衣木食，凋耗其氣魄，未盡人之生理，背乎自然，是謂不善歸，又何能更生起神化？如此說來，則仍還是鄭子產所謂「用物精多，則魂魄強，是以有精爽以至於神明也」。可見船山思想，雖較之子產若已遙爲博大宏深，但大體仍是中國思想之大傳統，前後一脈，精旨相通。故本文上引子產，下至船山，備列其所論魂魄鬼神之大旨，僅亦以明此一理論歷久相傳，遞有演進，而首尾宛成一體。而其推衍所及，即在將來之人類思想文化史上，仍當不斷有其作用，仍當不斷另有所引伸發揮。固未可謂前人思想，早已死滅不存，而又未可逆測其演變之所終極、之所將止。此即是中國古人論鬼神一觀念之當前一種具體的示例與實證也。船山云「鬼神之道，以人爲主」，此一語更爲扼要。故謂中國思想史中所有的鬼神觀，其實盡只是一種人生觀，並由人生觀而直達通透到宇宙觀。宇宙人生，於此合一，則亦所謂「鬼神之德，洋洋乎如在其上，如在其左右」也。

（民國四十三年十二月新亞書院文化講座演講，原題爲「中國哲學中之鬼神觀」。四十四年改寫後刊載於是年八月新亞書院學報一卷一期，改題今名。）

趣，具受生死。因此在佛教教理中，同樣有人、有鬼、有天堂、有地獄，但卻無靈魂轉生之一義。蓋眾生皆由業因差別而分此六趣。「業」之一觀念，實爲佛教思想中一主要觀念。一切業皆由無始以來之無明造作興起。然「無明」實與「法性」同體，迷即無明，悟即法性。佛教指點人由迷入悟，即可超脫輪迴，達於涅槃境界。故佛家之所謂「法性」，既非即是其他宗教所信有之靈魂；而佛家所謂「涅槃」，亦非即是其他宗教所信有之天堂。大略言之，佛家思想，較之其他宗教，似與中國思想更爲接近。

中國古代，似無如西方民族同樣之靈魂觀。春秋時，鄭大夫子產曾云：「人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。」魄即指人之體魄言。人生先有此肉體，有了此肉體，才始有一種精氣表見。此種精氣表見，具有種種聰明智慧與作用。可見在人生以前，並非先有一靈魂，亦非如佛家所說，在人生前先有一識藏或識海之存在。惟文化人生究與自然人生有不同，此層可從明末王船山說推申。人死後，此種精氣即脫離軀體而遊散。春秋時，吳季札客葬其子，曾曰：「骨肉歸復於土，若魂氣則無不之也。」此即言人死後，其生前一段精氣即歸於遊蕩流散了。

但人死後此一段精氣，仍可由其親屬生人，運用精氣感召，而使死者之精氣依附在某一物上而不使之遽散。故在中國特重祭禮。祭不於墓而在廟，廟設主，主用木，因其爲死者精氣所歸

依，故謂之「主」，謂死者遊魂依此木爲主，猶如遊客之有逆旅主人也。

古希臘人，亦有靈魂如和聲之說。或問：「琴斷，聲能仍在否？」蘇格拉底答：「和聲不能先琴而存在。但靈魂則先肉體而存在，故二者不能相比。」在中國亦有舉彈琴喻祭禮之效使用者。因子孫與父祖血統相近，情感親密，故子孫臨祭時一番孝思，精誠所感，可以重召父祖死者已散之魂氣。猶如舊琴已毀，改張新琴，只要扣準琴弦，依照舊琴所彈之譜重新彈之，則舊琴遺聲，仍可在此新琴上依稀復活。

近代西方人復有將無線電收音機作喻者。一架收音機，可將太空聲浪重新收攝播放。生人之腦，如一架收音機；死者之精神意氣，則如太空聲浪，雖已發散，實仍可收攝復現。

中國古人，又有薪盡火滅之喻。謂體魄朽壞，則魂氣遊散也。故南朝梁臣范縝闢佛，有神滅之論。既主神滅，則死者魂氣不復存在。然亦可言薪盡火傳。此謂前薪雖盡，只要後薪接續，則火終不滅。猶如琴不常好，舊琴壞，重播新琴，而琴聲亦終存在。長江後浪逐前浪，世事新人接舊人。浪花幻滅而江流不斷。此爲中國人見解，此乃一種人文歷史的見解，與宗教家之靈魂不滅論大異其趣。

中國古人又謂，人死魂散，而不遽散。在其初死未散以前，或可有某種作用與現象之出現，

此等作用與現象，則稱爲「鬼」。故「鬼」與「魂」二字，在中國用法，通言之則可合爲一，析言之則當分爲二。春秋時，鄭子產與晉大夫趙景子論伯有爲鬼一節，即備言此意。然鬼之作用，必有時而盡。生人對於死者魂氣之感召，亦有時而絕。故春秋時人有謂「新鬼大，故鬼小」，此謂歷時既久，鬼亦必萎縮而盡也。古人祭祀之禮，小宗五世則遷，因子孫親屬，五世而後，與其祖先年代不相接，感情不相通，祭祀感召，即無靈驗。則人死爲鬼亦暫時事，終必漸滅以盡，不能在人世常有其作用。

「神」則與「鬼」不同，論其大端有二：

一、就精神感召言。普通祭祀感召，只限家庭血屬之間。若生前不相親，死後即無從感召。但如忠臣、義士、孝子、節婦，其人生前有一段精氣，感人至深；即在其死後，雖非其血屬親人，只要意氣相通，心神相類，亦可相互感召。其著者如關、岳之神，在彼身後，受人崇拜，歷久彌新，百世而下，儼然如在；凡有忠義之氣之人，對其遺像一瞻拜，對其事蹟一回溯，便覺其人凜然在吾心目間，此等人雖死猶生，故謂之神。神之作用，廣大悠久，與鬼之僅能通靈於其家庭親屬之間者不同，一也。

二、就魂氣作用言。古來大偉人，其身雖死，其骨雖朽，其魂氣當已散失於天壤之間，不再

能搏聚凝結；然其生前之志氣德行，事業文章，依然在此世間發生莫大之作用。則其人雖死如未死，其魂雖散如未散，故亦謂之神。周公定宗法，小宗五世則遷，大宗百世不遷。文王爲周王室奉祀之大宗，周室縣延八百年，常宗祀文王，文王生前之魂氣，實能於其死後時時昭顯其大作用。故文王身後，爲神不爲鬼。此其赫然常在人心目間者，實與僅能嘯於樑，降於某地，憑於某人之身而見呼爲鬼者之作用，大異不同，二也。

上舉二義，實仍一貫。凡死人之精神意氣，苟能與後代生人相感召，生作用，此即人而爲神也。

人之生，因具體魄，遂生魂氣。精爽靈明，則爲魂氣所內涵之德性。此在有生之物，無不有之，而惟人爲最靈，故曰人爲萬物之靈。惟其靈，故能心與心相通，情與情相感。人之聰明正直，率本此靈，而人中之聖，尤能妙極此靈，竭其感通之能事。不僅化其生前，既能推而達致於邦國天下，並能及其死後，上通千古，下通千古，鬱之爲德行，暢之爲事業，華之爲文章，使其魂氣乃若常在天壤間。春秋時，魯大夫叔孫豹以立德、立功、立言爲三不朽，因惟有立德、立功、立言之人，其身雖死，其所立之功、德、言則常在人世，永昭於後人之心目，故謂之不朽。人能不朽，斯謂之神。人之成神，則全藉其生前之一種明德，一種靈性。故既謂之「神靈」，又

謂之「神明」。實則所謂神者，即是其人之明德與靈性之作用無窮不測而常在之謂也。

求之古人，立德之盛者如堯、舜，立功之盛如禹，立言之盛如周公。兼三者而益盛者爲孔子。其人越數千年，至今如尚在。求之今人，如孫中山先生，其生前立德、立功、立言，豈不至今仍在人心目間。其人雖亡若存，故謂之不朽，謂之爲神也。其實德、功、言三者，究極相通。苟非明德靈性，則三者俱無由立。亦有違其明德，背其靈性，生前作惡造孽，死後影響尙留，然此非其神之不朽，只是其鬼之作厲。如袁世凱之爲民國罪人，即其例也。只要社會重見光明，此等惡影響，終必消滅，僅賸惡名，供人吐罵。此之謂冥頑不靈，決非聰明正直、神靈常存之比。故其人死後之爲神爲鬼，爲靈爲厲，皆在其人生前之一轉念間。此亦人心之靈一最好具體之例證也。中國古人之垂教深切明顯如是，可不凜然使人知所戒懼奮發乎？故就中國古義言，人生實非有靈魂不朽，只是其人德性之不朽。中國古人，乃指其人之德性之能妙極其功用而稱之爲神靈也。

推此義言之，苟重視其功用，則不僅有生之物之在天地間，可有其功用；即無生之物，亦莫不有功用流行。大言之，如天覆地載，山岳出雲氣，江海孕百物，此皆有莫大功用。故中國古人亦莫不謂之有神靈。故中國古籍用神靈字，實近一形容辭，用以形容此人文世界與自然世界之某

種功用常存言，非謂在天地間實有某神與某靈之存在也。

天人之際，死生之理，最爲難言。宇宙萬有，冥冥中是否有一創造主？人之生前死後，是否有一輪迴流轉之靈魂離此而投彼？此等皆非目前人類智力所能確切指證以明定其無疑義。惟有中國古人對於神靈魂魄之見解，較近常識，適合人道。例證顯明，易於起信。若果循此修持，肉體雖有死亡之日，而精神可以常在不朽。若真有上帝靈魂，中國人此一套修持方法仍可照樣奉行。若無上帝靈魂，中國人此一套修持方法亦復依然有效。孔子曰：「未知生，焉知死。」莊子曰：「善我生者即所以善我死。」此即中庸所謂「尊德性而道問學，極高明而道中庸，致廣大而盡精微」，此實一套徹上徹下，貫死生而通天人之至理名言也。

（中華民國四十五年八月五日錢穆應蔣總統垂問之未定稿。刊載於

四十六年三月中華文化出版事業委員會學術季刊五卷三期。）

換言之，此心主要生活，乃不專爲軀體作僕隸，而在己心、他心，心與心之間作共同之會通。軀體覺餓則心不安，軀體覺寒則心不安，原始心生活僅止此。此乃原始生活中，心之職責所在，非可謂真有心生活。心有眞生活開始，乃在不專當軀體僕隸。他心喜樂，己心亦喜樂。他心憂鬱，己心亦憂鬱。此種喜樂憂鬱，可以不關一身事。當在此身已獲溫飽，此心職責已盡，心安無事，乃始感到種種不屬此一己軀體之喜樂與憂鬱。此等喜樂憂鬱，始屬「心」上事，不如饑餓寒煖之僅屬「身」上事。若人生僅求溫飽，此外心更無求，則人生亦如禽生、獸生，無其他意義可言。

人類有文字，乃爲心與心相通第二大躍進，第二大機能。文字傳達，較之語言傳達，可以更細微、更曲折、更深摯、更感動。不僅遠地人可用文字傳達，異時人，乃至數百千年以上以下人，文字在，即此心在，此心仍可傳達。於是一人之心，可以感受異地數百千里外、異時數百千年外他人之心以爲心。數百千里外他心之憂喜鬱樂，數百千年前他心之憂喜鬱樂，可以同爲此時此地吾心之憂喜鬱樂。吾心之於他心亦然。吾心有憂喜鬱樂，亦可使數百千里外、數百千年後之他心，亦與吾同其憂喜鬱樂。此始爲吾心之眞生活、眞生命所在。較之吾軀體暫時之饑飽溫寒，與他軀體各別不相關，其間相距，何啻天壤。

故欲研討人生問題，首當知人生有兩世界。一物質世界，身生活屬之。一心靈世界，心生活屬之。此兩世界並不能嚴格分開，但亦不當混併合一。心靈世界似乎必寄附在物質世界上，但人生所有之心靈世界，實較其所有之物質世界，遠爲廣大悠久靈活而高明。身生活範圍有限，心生活範圍無限。身生活差別甚微，心生活差別甚大。身生活乃暫時的，心生活可成爲永久的。孔子「飯疏食，飲水，曲肱而枕之」。顏淵「居陋巷，一簞食，一瓢飲」。就物質生活言，此屬一種極低度之生活，人人可得。但孔子、顏子在此物質生活中所寓有之心生活，則自古迄今，無人能及，乃亦永久存在，永使人可期望在此生活中生活。

但自原始人轉進到歷史文化人，人類生活，不免分向兩途發展，一則仍重物質生活，儘量向物質上謀求，一則轉向心靈生活，改向心靈上完成。西方人生，比較屬前一型。中國人生，乃深進入後一型。如希臘人雕刻，重裸體像，直至近代西方，描述女性，首言三圍。衣服以貼身或露體爲美。中國人重畫像，不重雕像；畫像重傳神。顧愷之作人像，頰上添三毫，便覺神明殊勝。穿衣服，求能掩蔽體狀，自具一種美。希臘人建築，堅固精緻，至今尙巍然存在。中國同時代建築，迄今蕩無一存。由希臘上溯至埃及、巴比倫，亦復如是。埃及有金字塔，有木乃伊，中國堯、舜、禹、湯，屍骨墳墓，全已無存。

中國人重心靈生活，故知重語言文字，勝過其他之一切。既曰「同聲相應」，又曰「聲教訖於四海」。此「聲」字即指言語。既曰「書同文」，又曰文章、文化、文教。中國人認為凡人類一切心與心相交相通，而成為人文社會之種種建設，其本皆從人類有文字來，就語言論，流通之廣，莫如中國語。就文字論，傳播之久，亦無如中國字。西方如希臘、羅馬，語言文字皆不同。近代西方，英、法、德、意諸邦，其語言文字，不僅與古希臘、羅馬相異，同時相互間亦各不同。可證西方人在此方面，不如中國人看重。

由於語言文字而影響及於人心。中國人心量寬大，西方人心量狹小。由於語言文字相通，故心與心亦易相通，遂使中國如一人。不僅空間上同時能使中國如一人，即時間上三千年來文字如一，更使三千年相傳之中國如一人。三千年前之人心，尚存在於三千年之後。如今人讀詩經，三千年前人之憂喜鬱樂，凡其心中所存而流露於詩句中者，今人讀之，無不一一恍然如在目前，忤然如在心中，讀兩三千年前人書，不啻親承其馨欬，親接其談吐。故若真為一中國讀書人，其心生命每可植根濬源於三千年之前。其心生活可以神交千古，亦可以心存百代。凡屬人心所在，可以與我文字相通者，斯彼心即成我心，我心亦為彼心。心靈世界中之生命與生活，殊不當以物質世界中之生命與生活相衡量。

中國人發明。中國人非無物質發明之智慧，乃是興趣不屬，亦可謂乃是其生活在另一天地中，心靈為主，物質爲奴。主人方安居，自不願爲僕隸多費心力。

西方人於心靈人生未獲滿足，乃求補償於靈魂信仰。人之前生過去世是否有靈魂，仍屬一謎。但縱使有靈魂，靈魂與心不同。軀體是隔別的，靈魂亦是隔別的。心與心貴能相通，合成一大心，此即成一心靈世界。人能進入心靈世界中生活，每一人之軀體小我，亦各得在其心靈上，轉成爲一大我。靈魂進入天堂，在天堂中生活，仍是每一靈魂各別生活。故天堂生活，當仍與塵世生活無大異。西方個人主義，即從其靈魂信仰來。中國人生活理想，則貴心心交融，兩心化成一心。如父慈子孝，父與子各別是一我，但慈孝之心則互通爲一。此心在孔子謂之「仁」。仁即在塵世中。家庭有此仁，此家庭即如一天堂。社會有此仁，此社會亦即如一天堂。此是一道德天堂。千百年前古人，仍可與千百年後今人心相通。千百年前古人，即如仍生活在千百年後人心中。古人在現社會依然存在顯現，則稱之曰鬼神。此非古代人之靈魂之各別存在，各別顯現之謂。鬼神乃由古人生活在心靈世界中，今人亦進入心靈世界生活，遇見古人心靈，乃見其爲一存在，一顯現。此爲鬼神之存在與顯現，斷非是靈魂之存在與顯現。

中國人死去，其子孫後人作一牌位，即稱「神主」，安置家中，子孫後人見此牌位，即如親

重申魂魄鬼神義

中國民族傳統文化中，獨不自創一宗教。中國人亦無與其他民族同樣之靈魂觀。此兩事乃有甚深關係。中國人獨於人心有極細密之觀察。中國人常以性、情言心。言性，乃見人心有其數千年以上之共通一貫性。言情，乃見人心有其相互間廣大之感通性。西方希臘人好言理性，此僅人心之一項功能而止。中國文化之最高價值，正在其能一本人心全體以爲基礎。中國古人常兼言「魂魄」。左傳樂祈曰：「心之精爽是謂魂魄。」是魂魄亦指人心言。故曰「心魂」，又曰「心魄」。又曰驚魂、斷魂、銷魂、傷魂，又曰詩魂、遊子魂。此諸「魂」字，顯皆指人生時之心。水經注：「瞰之者驚神，臨之者駭魄。」本草：「安神定魄。」張耒詩：「蕭森異人境，坐視動神魄。」雲笈七籤：「主管精魄謂之心。」此證凡諸「魄」字，亦皆指人生時之心。劉向新序：「龍降於堂，葉公見之，失其魂魄。」此「魂魄」字，明亦指當時之心。

中國人又常以心、身對言，而心更重於身。故亦每分心爲二。有附隨於身之心，有超越於身之心。中國人重其後者，不重其前者。左傳：「子產曰：『人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。』」此處魂魄字，即指人生時之心知。小戴禮：「形既生矣，神發知矣。」人之心知，其先乃附隨於人之身軀而始有，故子產曰：「人生始化曰魄。」魄即指人之心知之附隨於人身者。呱呱墮地即知飢寒，此皆魄之所爲。史記：「酈食其家貧落魄，無以爲衣食業。」無衣食之業則飢寒交迫，「落魄」猶言失其心知。惟其所失落，乃屬體膚飢寒之知。又如言病魄、醉魄，皆有關於人身。雲笈七籤：「載形魄於天地，資生長於食息。」言形魄，亦猶言體魄。左傳：「趙同不敬，劉康公曰：『天奪之魄。』」不敬，乃屬體之失形，故曰天奪之魄。故知中國「魄」字乃指人心之依隨於形體者而言。

知己之飢，斯亦隨而知人之飢；知己之寒，斯亦隨而知人之寒。人之飢寒屬於人之身，不屬己身，而已亦知之，此乃人心超越於身之知。中國古人稱此曰「魂」。江淹賦：「黯然銷魂者，惟別而已矣。」傷離惜別，乃屬人心之一種情感。親朋之身，離別遠去，與我身若無關。故知傷離惜別，乃屬一種超越身體之知。劉勰文心雕龍：「形在江湖之上，心存魏闕之下，神思之謂也。」此種神思乃屬魂，非屬魄。惟此種知屬後起，由附隨於身之知發揚開放，乃始有之。子產

曰：「既生魄，陽曰魂。」如知飢知寒，其心幽於一身，故曰陰。由此發揚開放，乃能視人之飢寒一如己之飢寒，此心能超越己之形體以爲知，斯其知乃始光明照耀，故曰陽。

左傳疏：「附形之靈爲魄，附氣之神爲魂。」形是各別所私，氣則共通之公。魄之所知屬私，故僅曰「靈」。魂之所知，超於私而屬於公，故異其名曰「神」。此兩語分別魂魄兩字極明晰。宋儒黃勉齋曰：「耳目之所以能視聽者，魄爲之也。此心之所以能思慮者，魂爲之也。」魏鶴山曰：「人只有個魂與魄。人記事自然記得底是魄。如會怎地搜索思量底，這是魂。魂日長一日，魄是稟得來合下怎地。如月之光彩是魂，無光處是魄。」此兩人言魂魄，亦皆就人心功能與其作用言，而魏氏言之尤深湛。由此可知，中國古人言魂魄，自先秦下迄南宋之末季，無不指言人生前之心知。惟有依隨於身與超越於身之別。魂、魄之分即在此。

魏伯陽參同契有曰：「陽神曰魂，陰神曰魄。魂之與魄，互爲宅室。」月因日光以爲光，故月屬陰，日屬陽。已飢已溺，此屬形魄之知。人飢人溺，乃超越己之形體以爲知。古人以前一種知歸之形，乃是魄之所知。後一種知歸之神與氣，則屬魂之所知。惟魂知仍必附隨於魄知，故曰「互爲宅室」。惟魄知人所易有，如伊尹知民飢民溺，猶已飢已溺之，由是而樂堯舜之道。堯舜之道在己身外，此等知乃屬神氣之知。堯舜之道之在天地間，亦如神與氣之充盈無不在。人若惟

己身之知，則人道將閤塞不彰，故屬陰。超越己身之知，乃可使人道光昌，故屬陽。然如伊尹之知樂堯舜之道，乃必附隨於伊尹當身之知以爲知，是亦「互爲宅室」也。

小戴禮：「魂氣歸於天，形魄歸於地」，此乃言及人之死後。人之生前，知飢知寒。及其死後，形歸於地，魄亦隨之歸於地，不復有飢寒之知矣。魏鶴山有云：「魂散則魄便自沉了。今人說虎死則眼光入地，便是此理。」虎視眈眈，其眼光何等有神氣！但虎死不復視，其眼光亦隨之入地了。惟超越形體之知，則不隨形體以俱沒。如見父知孝，見兄知弟，此等知，屬於陽、屬於魂，乃不隨形體同歸失落。亦如大氣之運行於空中，此等知亦常散播人間，表現於每一人之形體。詩曰：「孝思不匱，永錫爾類。」如堯舜與周公之知孝父母，此等知乃不隨身俱歿。後人之知孝父母者，不絕繼起，乃若與舜、周公同一知，而且會不斷引伸發揚。如舜之孝瞽叟，父母感格，其事尚在舜之一家。及周公孝文王，繼志述事，影響及於天下。此下孝的故事，日益擴大普遍，而其影響所及，亦成爲無微不至。故一人之死，乃死其身，死其附隨於身之知。而別有超越其身之知，則可不死常在，而且引伸變化莫測。故曰：形與魄則歸於地，魂與氣則歸於天。人之生，不僅有身，乃亦有氣。不僅有魄，乃亦有魂。人之死，魄隨形埋歸於地，魂則隨氣散播於天。古人之魂氣，仍可常在，流傳於後世千萬年之下，故曰歸於天。

若就形而下之具體平面觀之，則天地亦只是陰陽之形魄；若就天地之無窮變化言，則皆萬物之游魂爲之。如此則不僅人類有魂，即推之萬物亦各有魂。只從每一物之生命言，若僅見有形魄，各限於其體；若從萬物大生命言，則此大生命乃貫徹流通於每一小生命之內，而各成其爲游魂之轉變也。

老子稱魂魄爲「營魄」，有曰：「載營魄，抱一，能無離乎？」注：「營魄，魂魄也。人載魂魄之上得以生，當愛養之。喜怒哀魂，卒驚傷魄。」陸機詩：「迨營魄之未離，假餘息於音翰。」又曰：「營魄懷茲土，精爽若飛沉。」注：「經護爲營，形氣爲魄。經護其形氣，使之常存也。」此言形魄知飢寒，魂之爲知，則知所以經營護衛之方。魏鶴山云「魄主受納，魂主經營」是也。雲笈七籤：「形骸以敗散爲期，營魄以更生爲用。」此皆沿用老子「營魄」字，然亦明指魂魄，非有他義。魂魄可分爲二，故老子繼之曰「抱一」。有附隨於身之知，有超越於身之知，老子意，二者不當分離。然又曰：「能嬰兒乎？」又曰：「爲腹不爲目，歸真反璞。」蓋以人文演進，主要在人心之知，而尤主要者，則在人心之魂。老子之意，則在預戒其偏進之爲害也。

如上所述，凡中國古籍言及魂魄，皆指其人生前之心知言。惟魄乃附隨其身之知，魂乃超越於身之知，此乃其主要之區別。及人之既死，所謂鬼神，亦隨其生前之魂魄而異。易繫傳：「精

氣爲物，游魂爲變，是故知鬼神之情狀。」小戴禮：「宰我曰：『吾聞鬼神之名，而不知其所謂。』孔子曰：『氣也者，神之感也。魄也者，鬼之感也。合鬼爲神，敬之至也。』」此處氣字即指魂，魄字即指體。中國古籍言魂常兼言神。莊子書：「解心釋神，莫然無魂。」後漢書樊宏傳：「令臣魂神，慚負黃泉。」李端詩：「沉病魂神濁，清齋思慮空。」是也。言鬼則多指魄。王充論衡：「人死，精神生天，骸骨歸土，故謂之鬼。鬼者歸也。」骸骨指身言，斯魄亦隨之歸土也。關尹子：「明魂爲神，幽魄爲鬼。」又曰：「靈魂爲賢，厲魄爲愚。」又曰：「升魂爲貴，降魄爲賤。」可見人生兼有魂有魄，死乃爲鬼爲神，皆指人生之功能與變化，非實有其物，如世俗所想像也。

盧仝詩：「海月護羈魄」，羈魄猶言羈魂，乃言旅人之心神也。溫庭筠詩：「冤魄未歸荒草死」，冤魄亦猶言冤魂，然已在其人死後。可見魂魄字，生前死後皆可用。而此兩詩皆用「魄」字，不用「魂」字。不僅爲字音平仄，亦因羈旅之與戰場死者，皆因身而言魄，更爲妥愜也。張泌詩：「莫把羈魂弔湘魄。」湘魄指其沉湘之屍，羈魂乃指羈旅者之心情。此皆見詩人用字之斟酌。羈魂指生者言，湘魄指死者言，尤證魂魄字生死皆可用。而中國古人之魂魄鬼神觀，亦可隨處而得所證明矣。

亦有人死而確見其爲鬼者，如春秋時鄭人之相驚以伯有，子產釋之曰：「人生始化曰魂，陽曰魂，取物精多則魂魄強，是以有精爽至於神明。」史記張晏注引此曰：「匹夫匹婦強死者，魂魄能依人爲厲。」朱子釋之曰：「死而氣散，泯然無迹者，是其常。道理怎生有托生者。是偶然聚得氣不散，又怎生去湊著那生氣，便再生。然非其常也。」又曰：「游魂游字是漸漸散。若是爲妖孽者，多是不得其死，其氣未散，故鬱結而成妖孽。」又曰：「人有不伏其死者，所以既死而其氣不散，爲妖爲怪。如人之凶死，及僧道既死多不散。若聖賢則安於死，豈有不散而爲神怪者乎？」可見人死曰鬼，鬼者歸也，乃言其無此物。至世間確見有鬼，中國古人亦不否認，不謂絕無其事，只謂是一種偶然變態，非事理之常而已。

朱子又曰：「天地間一個公共道理，更無人物彼此之間，死生古今之別。若以我爲主，則只是於自己身上認得一個精神魂魄有知有覺之物，即便目爲己性，把持作弄，到死不肯放捨，謂之死而不亡，乃是私意之尤者。」此番言論，極爲豁達開通。凡認人生前死後，有一靈魂轉世，又或認死後靈魂可上天堂享樂，皆所謂私意之尤。故爲悲觀論者，乃謂人世是一罪惡，必有末日之審判來臨。爲樂觀論者，則務求發展物質，供人身享受，以爲人生進步端在此。此皆不識天地之大公理，與夫人類大生命之意義也。

漫談靈魂轉世

中華民族沒有和其他民族一般的靈魂觀念，遂使中華民族有與其他民族特異之宇宙觀、人生觀，而形成其文化之特異演進，此層大堪注意。佛教東來，亦沒有靈魂觀，但其「業識輪迴論」，實與其他民族之靈魂觀，有可會合之處。或其「業識輪迴論」，即從其他民族之靈魂觀中脫胎而來，亦未可知。此層有待深究原始佛學者，作進一步之研討，此不詳論。

若如其他民族所言，人生前有靈魂，死後仍有靈魂，則與佛教理想涅槃真空之終極境界相違異。故佛教雖言投生轉世，卻不採靈魂轉世之說。但其說「業識」，乃與其他民族言靈魂仍是小異大同。至於中華民族之傳統觀念，則認從宇宙界產生人生界，人生來自自然，亦回歸自然，人生與自然之中間，更無另一存在。故每一人之生與死，只是一自然，其過程則全在人文界。遂以造成中華民族惟一看重人文精神之一項特出的文化傳統。但自佛教傳入，投生轉世之觀念，亦在

中國社會中盛行，而靈魂觀念，亦藉此滲入。惟在高級智識分子中，則視此爲俗說。

靈魂轉世，是否真有其事，迄今尚不易得一確否之定論。猶憶在民國初年，余方弱冠，報載安南某地，一嬰孩能自言其前世，乃係中國山東省某縣某村某姓，其家有妻有子女。安南方面曾致書山東某縣，囑加查詢，均係實情。其時我淺見寡聞，深憾中國方面沒有派人去安南更作查詢。此後才知西方社會，如此等事，不斷有考訪紀錄，至今益盛。靈魂轉世，固尚未能信其必有，但亦不能疑其必無，此事尚待研窮。但有一層可斷言者，此等事，就中國傳統文化言，乃與人生正道不相容。

即如那安南孩子，彼既不能重返山東，仍爲人父，但也不能在安南某家中安分做一孩童。直要等他年事日長，把前世記憶全忘了，才能歸到人生正道上來。做一日和尚，撞一日鐘。做這一世人，便該專心一意在這一世做此世的人，不應再記憶著前世。靈魂是靈魂，人是人。那靈魂既已投進人生界做人，便該安分守己徹頭徹尾做此世的人，不該還牽涉到那未爲人前之靈魂那一面去。

人生短短百年，而靈魂則可以無限轉世。中國社會迷信傳說，前世兩人是冤家，這一世卻成爲夫妻父子，正是一方對另一方報仇索冤。如此則靈魂界便來擾亂了人生界。耶穌教信有靈魂，

所以耶穌教人該把愛上帝之心來愛父母。正因這一世彼是我父母，上一世，下一世，又不知是何關係。人生只如萍水相逢，靈魂則只與上帝有關係。但在中國，人只在此一世做人，更無前世、來世。彼則正是我此一世之父母，在彼亦並無前世、來世。彼之爲我父母，天長地久、獨一無二。我不盡孝，機會一失，百身莫贖。此身則只是此身，此世亦只是此世，人生可貴正在此。

又如佛家之說輪迴，亦幸而只是一宗教信仰，其事祕密不爲人知，並亦無從追究、證實。否則其父若前世是一豬，其母前世是一狐狸，其子前世是一狼，其女前世是一蛇，試問此世如何成得一家庭？親戚鄉黨社會相知識人，或其前世是偷、是盜、是殺人犯、是流氓惡霸，如是等等，幸而不自知，又各不知，否則試問又何以相處？故眞信輪迴，還是出家爲僧是第一正道。眞信靈魂，則還是如西方中古時期始較是近理生活。惟有中國儒家提倡一套孝弟忠恕人生大道，安分守己，樂天知命，但究竟與宗教信仰靈魂、輪迴諸說，有其不相融洽處。

今再問，亞當、夏娃，偷食禁果，謫降爲人，此兩人則是先有靈魂，後始爲人。其他人類，全由他兩人衍生而出，應不是在天堂裏早有此幾十億靈魂絡續貶謫下地。佛說由人造業而有輪迴，則亦非在未有人類前，早有輪迴定局。故人不造業，則歸涅槃世界，超出輪迴，還於第一義空。在此方面，佛說是可交代了。但業何由始，佛家也只能說無始。而且，如豬如狐狸如狼如

蛇，禽獸亦不能不造業輪迴。若佛法大行，有福德智慧的，逐漸超出輪迴，而其他眾生，不易超脫。佛又說：我不入地獄，誰入地獄？眾生不超脫，佛也不超脫。如是則此輪迴，不僅無始，亦將永無終極。真超脫的，也只是些自了漢。又說到靈魂，若靈魂只在人生界，由人生而始有，則是否每一人定有一靈魂，死後上天堂，下地獄，或再轉世爲人。此層亦還得再究。

男女交媾受孕，只是一自然現象，似乎並不是有一靈魂趁在此時來投胎，而是爲懷孕十月胎胞脫離母腹、呱呱墮地時，此另一靈魂乃始投入此嬰孩身上轉世爲人。似乎一般靈魂轉世說，只是如此。則試問每一人生時，是否定由一靈魂轉世？今姑承認有靈魂轉世，但究是極稀有之事，不知幾萬生命中，偶有一靈魂轉世之現象出現，究不能以一推萬，說每一人都是靈魂轉世。人生是一常，靈魂轉世是一變。今日人類知識所能承認者，似乎最多亦只能到此爲止。

而且此另一靈魂之前世記憶，明是一客體；而此新生嬰孩，始是此生命之主體。客體附進此主體，終將爲此主體所克服而消失其存在。故凡靈魂轉世，不久後，凡屬前世記憶，必全歸消失，那豈不是此另一靈魂也等於消失了。此後乃有此嬰孩之正常生命，亦有此嬰孩之正常心智。如前述民初那一安南小孩，勢必逐漸忘卻其爲中國山東某縣某鄉某老人，而確切明白其自己之身世，與對於四圍父母以次家庭、鄉里、國家、民族等種種之關係，此嬰孩乃始自有其生命。今無

端被一中國山東某縣一老人之賸餘生命侵入此嬰孩之生命中，而反客爲主。此如一盜寇其入，屋中主人受其脅迫，暫時失卻自由。這一現象實在要不得，故說其與人道不相容。今若承認此安南嬰孩此下之生命乃是中國山東某縣一老人生命之延續，則整個人生皆將爲之改觀。只有末日清算，始是此世界正當之歸宿。

故說靈魂與生命不同。此安南嬰孩之生命，乃自其父母媾精時孕育而來。靈魂則是生命過程中一種心智意識作用，附隨於生命，而不即是生命。當五十萬年乃至一百萬年前之原始人類，與近代人可謂同具有生命，但其心智意識則大不同。那時人，是否已有如後代人死後靈魂上天堂或下地獄等想像，自難懸揣。在其時，猿猴與人類生命至相近，是否猿猴亦有靈魂？佛家之輪迴論，認定生命只是一業，常此輪迴，只入涅槃乃得無生。則一切螻蟻蝗蝻，凡屬生命，皆有作業，應皆在此輪迴中。此一輪迴勢將成爲極端複雜，無可究詰。但儘說螻蟻蝗蝻亦有生命，有作業，有輪迴，卻不可謂其亦有與人相同之靈魂。此雙方之信仰，又是誰真誰僞，誰可信誰不可信？

今只謂靈魂是生命中一種心智意識，而又自我觀甚強者。如禽獸眾生，亦可謂其有某種心智意識作用，但並不有甚強之自我觀。似乎生命階級愈高，則自我觀愈強，而人類之自我觀尤爲最

強，乃有所謂個人尊嚴。然若謂人生界之前後，尚有靈魂界，則人生界實如一戲臺，靈魂界則如其後臺。演劇者皆從後臺化裝出演，演畢仍歸後臺卸裝。臺前演戲，全非真我，全部人生，那得認真？帝王將相，聖賢豪傑，全屬臨時扮演，何嘗有自我尊嚴可言？悲歡離合，啼笑歌哭，臺下爲之感動，臺上人寧不自知其虛假？一俟歸至臺後，便全沒有這會事。若人生界背後果有一靈魂界，則全部人生，百萬年歷史傳遞，豈不只如在演戲？此與人類所持有之自我尊嚴感，實不相容。耶穌說：凱撒事由凱撒管，上帝事由他管。人生界全屬凱撒事，靈魂界始屬上帝事。故凡屬宗教信徒，則必具謙卑之德，亦必備出世之情。而中國傳統文化精神，則徹頭徹尾以人文爲本位。靈魂觀自所不能接受，而宗教亦不能由中國人自創。

今縱謂靈魂轉世有其事。惟首當辨者，靈魂乃人生以後事，非人生以前事。換言之，乃是有生命乃始有靈魂，並非有了靈魂乃始有生命。中國古人言魂魄，即在生命後，不在生命前，與其他民族所信之靈魂有不同。近代西方人研究靈魂轉世，似乎偏重在考驗其事之真偽，即靈魂轉世事究否可信。今即信其確有，亦當繼續追問何以有此事發生，即何以在人世間突有此靈魂轉世之現象？卻不當認爲凡屬人生，均係靈魂轉世。換言之，即當問其人死後，何以有此靈魂遊蕩，而遂得投胎轉世？卻不能認爲每一人死後，皆有一靈魂遊蕩，以待投胎轉世。

即如民初山東某縣某老人投胎安南轉世復生，即當注意查考此一山東老人之生前種種，研究其何以有死後之靈魂遊蕩，更重要於詢問安南某嬰孩之一切。惜乎近代從事靈魂學者，關於靈魂轉世事，多側重其後一節，卻不著重其前一節。

中國人言鬼魂，似乎頗知注重其前一節。如言其人驟死，如冤死、溺死，或自縊死，或突遭強暴死，往往易有鬼魂出現，正命死者則否。推此言之，靈魂轉世，亦是一特殊事項。或其人生前自我觀太強，故其死後，尙留一番記憶。用中國古語言之，乃是一時魂氣未散，偶著嬰孩新生之體，遂有靈魂轉世之現象。此亦猶如鬼魂出現，縱謂有此事，但只偶然，非常然，不當作過分之解釋。

中國人看重生命，更看重群體之大生命。惟群體大生命，即在各別自我之小生命上表現。果無各別自我之小生命，即不見有群體大生命。尤其是歷史文化人生，苟無群體大生命，即不能有各別自我之小生命。各別自我之小生命，附著在各別自我之身。群體之大生命，則寄存於家國天下。如一人在家庭中，知孝知弟，必其自我之小生命乃與家庭大生命融凝合一，不見有甚大之分別。家之在國，國之在天下，亦然。其相互間關係，中國人稱之曰「禮」。禮字即如體字，只非一身之小體，乃一共通之大體。身之小體有心，此大體亦有心，孔子稱此心曰「仁」。孔子曰：

「克己復禮爲仁。」此即是要把關切各別自我小生命之心擴大轉移到共通群體之大生命上去。每一人在家中，不能只顧其自我小己生活，不管一家人生活。若其視一家人生活，亦如秦人之視越人，肥瘠痛癢，漠不關心，其人即是不孝不弟，不仁無禮，一自私自利，只知有自我觀，而又自我觀過強，成爲一不知大體之小人。

曾參乃一孝子。其父杖之，「小杖則受，大杖則走」。在曾子心中，不僅顧及自己，亦顧及其父。其父必有不快於彼，乃持杖擊之。若是小杖，於己體不至有大損傷，逃避，將使其父心更不快，故忍痛受了。若其父持大杖，可使己身受重傷，或使其父事後生悔，亦使自己在重傷中不能孝養其父，所以只得逃避不受。可見曾子心中，不僅顧慮到自己，也顧慮到他父親。父與己，如在一體上考慮。此之曰孝，亦即是仁。孔子曰：「爲仁由己。」父親打他，其事或不仁；但他斟酌理，走避，或忍受，便沒事，卻即是歸於仁了。可見仁道貴在由己來做。若專要別人做，則父要子孝，子要父慈，相互間成一相爭局面，那裏猶見有仁？故孔門講仁道，一面要「克己」，一面要「由己」，全放在己身上。儒家看重自我尊嚴，應能把小我融入大我中乃有，絕非僅有自我觀者所能瞭解其中之意義。

中國人看重此仁道，亦即是人道，而同時又即是天道。天生人，不生一各別自成之人。換言

之，人則絕不能各別自成。如男必配女，夫婦爲人倫之始。亞當必與夏娃同時降生。故人倫即是天理。天爲至尊，亦必配地。故說「一陰一陽之謂道」。若使有天無地，便也不成道。又說：「乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。」有始不能沒有成。易卦分陰陽，又分長幼。有了大人，必有小孩。必待有此陰陽長幼之別，乃始成人道，同時亦即是天道。若在人生以前有靈魂，靈魂是否也必分男女？若靈魂亦分男女，亦該有長幼，如是則靈魂界亦宛同於人生界，天堂亦無異於塵世。若使靈魂界更無男女長幼，須待投入塵世乃有，則靈魂界實已屈從於人生界，天堂反而屈從了塵世，這裏似又說不通。中國人言人生，則直從天地大自然說起，不須先構想一上帝與靈魂。

但人自有生，往往易造成一自我觀。人生亦不能無此一自我觀，只不宜太過分。如生必有死，而認爲我實未死，仍有一靈魂存在，而且此靈魂又遠在我生前，遠至我死後，長與天地同在。或自我觀太強之人，更易生此種想像，亦易信受他人此種想像。西方社會自我觀太強。希臘人越洋經商，拋妻別兒，風濤險惡，異地生疏，全賴自我一人，若向茫茫不可知之前途單槍匹馬奮進，乃易於引生一種強烈的自我觀。中國自古便成一農業社會，生於斯，長於斯，老於斯，葬於斯，人生與土地結不解緣。春耕夏耘，秋收冬藏，又與天時氣候結不解緣。而且夫耕婦饁，子

牧牛、女守家，五口百畝，通力合作，融成一生活體。每一人之自我觀，不會太強烈。而且深深體會到其小我生命之上自父祖，下傳子孫，其家庭、墳墓、宗祠，皆可爲之作證。因此不易信受單獨一靈魂輾轉來往於斯世之想法。

中國人亦言神仙長生不死。但神仙不死，仍從身生命起念。既重身生命，亦不免要從群體大生命中脫出。此較接近莊老道家出世思想。孔子儒家之生活理想，則徹頭徹尾在群體中。孔子曰：「吾非斯人之徒與而誰與？」曾子曰：「任重而道遠；仁以爲己任，不亦重乎！死而後已，不亦遠乎！」孟子曰：「天將降大任於斯人也。」任有大小，而總是有一責任存在。人身小生命，乃以其所屬之群體大生命爲責任。責任既重，死了方卸責。百年的身生命，已覺路途夠遙遠了，應該有一卸責之時。范仲淹爲秀才時，即以天下爲己任，「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」。那樣的心理習慣，在其生命過程中，長知有家國天下，卻像不知有己。己身小生命，只像一擔子，擔子上挑的，乃是家國天下群體大生命。試問他小生命終結，死了，生前重擔放下，儼使死後有知，生前的心智意識尚有存留，他所留戀不忘的，豈不還是那擔子，還是那擔子上所挑的一切？因此在中國社會上聖人、賢人死了，應沒有靈魂轉世之事。其他民族所抱的靈魂觀，由中國聖賢看來，好像人生重擔，只該由他一人挑，只知有己，不知有人，絕不是「克己復禮」之

道。

今再說，由宗教講來，靈魂降世乃是犯了罪來受懲罰。由一般世俗來看，靈魂入世，乃如旅客漫遊，相互間既是素不相關，一旦聚首，逢場作戲，各尋一番快樂而止。西方中古世紀後轉出文藝復興，不能說沒有這番心理。大都市乃至資本主義由此踵起。尋快樂引起打架，打架後還是尋快樂。稍可作為警戒的，一面是死後之地獄，一面是生前之法堂。此百年的短暫人生，真覺無意義，意義只在永久長存的靈魂界。但天地生人，卻又偏偏不生他成為一完整人，只生他或男或女的成一半面人。於是人生唯一意義，好像只在男女戀愛上。但戀愛、結婚、離婚，亦只是各人自由。自由之上，更無其他道義可言。及其生男育女，又只是另一靈魂轉世，與夫婦雙方各無關係。所以自我觀，即個人主義，會繼續增高，而個人尊嚴，則反而低落了。個人主義下之個人尊嚴，亦只是各別尊嚴他自己，誰也不會來尊嚴誰。不像中國人講人倫，父慈子孝，乃是子尊其父，父嚴其子。兩人合挑一擔子，你得尊嚴我，我得尊嚴你，否則那擔子會挑不起。此則是講道義，不是講自由。

近代西方，自然科學興起，生物學、生理學、心理學，都插不進一靈魂觀。他們說是上帝迷失了，其實也是靈魂迷失了。但近代西方之靈魂學者，同樣以自然科學方法來作研尋。據所報

的作用，只在謀求身的溫飽上見。但至今，則喜怒哀樂，始是人的生命中之最大要事。人生主要，不僅在求溫飽，更要在求喜樂。而所喜所樂，亦多不在溫飽上。

喜怒哀樂，是心生命。飢飽寒暖，是身生命。飢飽寒暖，僅在身體感覺上有少許分數相差。喜怒哀樂，則在心情反應上有極相懸殊的實質相異。

身生命是狹小的，僅限於各自的七尺之軀。心生命是廣大的。如夫妻、父母、子女、兄弟，可以心與心相印，心與心相融，共成一家的大生命。推而至於親戚、朋友、鄰里、鄉黨、社會、國家、天下，可以融成一人類的大生命。此惟心生命有之，身生命即不可能。

身生命極短暫，僅限於各自的百年之壽。心生命可悠久，常存天地間，永生不滅。如堯舜的心生命，可謂至今四千年常存。孔子的心生命，可謂至今兩千五百年常存。存在那裏？即存在後世人心裏。古人心、後人心，可以相通相印，融合成一心的大生命。

即如歌唱彈奏，亦皆出自人類心生命之一種表演。聲音飄浮空中，一逝即去，不可復留。然而由心生命所發，則可永存天壤間。一代大音樂家，他的身生命，隨其屍體，長埋地下，腐壞以盡。但他生前一歌一曲，只把來譜下，後人可以依譜再奏。此歌此曲，可以在人間時時復活。古代詩人寫下一首詩，收在詩經三百首裏的，豈不到今已三千年，但依然不斷有人在誦這首詩？孔

人類之心生命，則不易消失，不易變，而可以永久常存。

近代自然科學，亦是人類心生命所貫注、所寄存。但科學知識，只在物質世界中。科學創造，科學應用，亦仍在物質世界中。此等皆可變，可變則有進步。惟科學家之精神，乃是科學家之心生命之在精神世界中。此項生命與精神，則可常存天地間不變。自哥白尼、牛頓以來，天文學、力學皆已變，皆有進步。新知識產生，舊知識即消失。但牛頓、哥白尼之心生命，其在精神世界中者，可以至今不變、不消失，乃亦無進步可言。今人敘述哥白尼、牛頓天文學、力學之發現，主要乃在由此而見兩人之心生命之依然存在。至其發現，則至今已盡人皆知，不煩詳述。

有關人類身生命之享受，皆在物質世界中，亦有變，亦可有進步。目前中國人之身生活，較之兩千五百年前孔子之身生活，不知變了多少，而進步了多少。孔子時代之物質世界，至今全變了，全消失，全不存在了。孔子的身生命，也已同樣消失。但孔子之心生命，則在精神世界中，依然常在，永不消失，並亦不可變，因亦無進步可言。不能謂今天人類的心生命，已較孔子為進步。

今再以樹為喻。根埋地下，幹枝葉花果伸出空中。沒有根，即無幹枝葉花果。此如人類沒有身生命，亦將沒有心生命。但樹生命之主要表現，應在其幹枝葉花果之不斷伸長與發展。樹之

根，乃爲樹生命之基本，但不能即以此代表樹生命。水與土，營養了樹的根；陽光空氣，則營養了樹的幹枝葉花果。自然科學物質創造亦如地下水土，只營養了人類的身生命，音樂、藝術、文學、哲理、宗教信仰、文字著述，則如空中之陽光空氣，營養了人類的心生命。兩者各有意義，各有價值，太偏重了一邊都不是。

但有時，身生命和心生命會發生正面衝突。中國傳統文化，一向能懂得心生命之意義與價值而加以重視。孔孟遺訓，殺身成仁，捨生取義，即是教人要能犧牲身生命來完成護衛其心生命。歷史上此等豪傑聖哲，古今不絕書。即舉臺灣嘉義吳鳳爲例。

吳鳳的身生命，早消失了幾近兩百年。但吳鳳的心生命，卻永存不朽，常在精神世界中。只要我們有心想接觸他，立刻便可接觸到。阿里山可以不斷開發，不斷改觀，今天的阿里山，已與兩百年前大不同，但吳鳳的心生命，則依然是那時的，不壞不變，可以赫然如在我目前，肅然如在我心中。每一人只要能投入此生命精神世界中，自會遇見他存在。這並不是一種宗教信仰，也不需任何科學實驗，又不是某種哲學思維與文學描寫，這乃是一件具體事實而表現在各人心中的一項生命精神。只要以心會心，自可知之。

軍中生活，有時易使心生命活躍勝過身生命。換言之，軍中生活，都該由心來支配身，不該

由身來支配心。又當使千萬個身只在一條心上活動。貴會都是經此訓練的人轉身來服務社會。歷年成績，亦已昭彰在人耳目。我曾親身目覩過貴會許多成績，尤其是花蓮太魯閣到天祥那一段橫貫公路，我幸能在正修工時去參觀過兩次。使我深深體會到人類心生命之偉大與其幽深之表現。不明白其中意義的人，只認為是人身的勞力發生了作用。但當更透進一層來看到人心之艱苦卓絕與其萬眾一心之歷久不懈、每進益勵的那一番心生命精神之在其背後作主，乃使天地爲之變色，山川爲之改觀，風雲氣象，從奇祕中發光明。此多年來，遊人踵至，驚心動魄，莫不嗟嘆欣賞此一段偉大工程。但當更透進一層，體會到那是一番人類心生命之活動與努力。

然此尙是具體易見之事。更透進一層，便見臺灣開發三、四百年來，到處都可想見我們中國人閩粵同胞心生命所寄託之痕迹。更進一層，便知我中華民族國家歷史文化之所積累完成者，亦莫非由我中華民族四千年來之心生命之所積累而完成。

心生命必寄存於身生命，身生命必投入於心生命，亦如大生命必寄存於小生命，而小生命亦必投入此大生命。上下古今，千萬億兆人之心，可以會成一大心，而此一大心，仍必寄存表現於每一人之心。中華四千年文化，是中國人一條心的大生命，而至今仍寄存表現在當前吾中國人每一人心中，只有深淺多少之別而已。若不在此一大心中生活，此人便如沒有其生命，只如禽獸

眾生般，有其狹小短暫之身生命而止。

今天我得機會來此作演講，亟盼貴會諸君子益警惕、策勵此心，各把每人的個別心會通成一團體之共同心，又能上接古人心，下開後世心，來發榮滋長我中華民族的歷史心與文化心。如此，亦使各人的心生命乃得永存不朽於天地間。

（國軍退役官兵輔導委員會演講辭，原載民國

六十四年五月九日、十日中華日報副刊。）

得逐漸回歸涅槃。至於消極自殺，如投身懸崖等，亦非正途，因其生前作業仍在，將仍不脫輪迴之苦。其次是耶穌教，上帝創世，亞當、夏娃犯罪被謫，降世爲人。果能知罪修行，及其死後，靈魂仍可回到天堂。

耶、佛兩教雙方之宇宙論及人生論各不同。耶教有上帝、有天堂，人生由天堂因犯罪惡墮落入塵世，故耶教對此人生，主張一種「原始罪惡論」。此塵世即是一罪惡聚，必有一末日，受上帝之總清算。佛教則無上帝、無靈魂，只有此作業輪迴之苦海。佛教亦有往生極樂世界之說，但此極樂世界，實際即是一淨土、一涅槃，一切皆空，應非如耶教之天堂。

佛教入中國，已在東漢後。耶教更後，其流行已在明代之末。中國人在此兩宗教傳入以前，自己另有一套信仰。此當以儒家教義爲主。子路問死，子曰：「未知生，焉知死？」孔子意，要懂得死後，先要懂得生前。生是此人，死亦是此人。若不懂得生前那人，又如何會懂得死後那人。然則人究竟是什麼呢？孟子曰：「仁者人也。」大家總認此六尺之軀之此一個我爲人，其實此六尺之軀之此一個我，卻並不真實即成爲一人。人必在人群中成一人，必在與其他人配搭下始成爲一人。如嬰孩初生，若無父母養育，亦得其他人養育，否則此嬰孩如何得成人？其實，嬰孩成人，也只成了一我，還不得真稱成一人。自然生人，根本便是不完全的，或是男，或是女，各得

一半。必男女相配搭，乃得再生下一代人。故中國人稱男女交媾爲「人道」。無此道，也即無此人了。慈孝之道，老幼相顧；夫婦之道，男女相悅；此皆是「人道」，亦即是「仁道」。人在仁道中始成人。鄭玄說：「仁者，相人偶。」這是說人與人相配搭始成仁，即猶說人與人相配搭始成人。從此義說下，亦可說：人從人中生，亦向人中死。

遠在孔子前，魯國人叔孫豹有「三不朽」之說。若把此六尺之軀認爲人，人死了，一堆骨肉，終歸腐爛，那有不朽之理。縱使如古埃及人作爲木乃伊，好像此六尺之軀依然存在，但此活的人則究已死了。但若深一層看，每一人之生，必生在其他人之心裏，如嬰孩必生在其父母及其他養育他之人心裏。同樣道理，其人之死，亦必死在其他人心裏。其實死後無知，在死者自己，或許並不知他自己之死。則每一人心裏，在其生前，其實是只有生，沒有死；但在其他人心裏，則知他死了。換言之，也只是在活人心裏知有死，因而爲他悲哀，弔祭他、紀念他，還好像他沒有死般。豈不他依然仍活在其他人心裏。但此亦爲時有限。若此種心情能永久維持，其人長在他人心，此則謂之不朽。

叔孫豹以立德、立功、立言爲三不朽。立言不朽，最易明白。如叔孫豹說了三不朽那番話，兩千六百年到今天，仍多人在說他那番話，那番話像並不死，則說那番話的叔孫豹，也像並不

孔子又說：「有殺身以成仁，無求生以害仁。」活一天做人，便該盡一天人道。若在人道上要我死，我便該死。我之死，亦爲盡人道。死亦只是人生中一大道。若使人人不死，下面新人又何從能不絕地生？但在人道中則只該有人有道，不該於人與道之外別有一我。我是個人的，單一個人不得成爲人。人道則是共通的。須得有了人始有我，我須得在人中稱我。嬰孩學語先能稱媽，乃能稱爸，然後乃能稱我。苟若無人，何來有我。只要有此人，便該有此道。亦只因有此道，才始有此人。故我今日爲人，便該有道。道應我死，我便該死。可見人之死，乃是爲道而死。在自然之道中，人必該有一死。在爲人之道中，人有時該自盡，自求死。死亦只是人生中的一道。「子絕四：毋意、毋必、毋固、毋我。」若有了我見固執，必欲此，不欲彼，私意既生，自不願死，死後猶更欲求不朽，豈不仍是一我見？而孔子用心則不在此。故曰：「朝聞道，夕死可矣。」道即指的人生問題，死亦已在內了。死後如何，便可不問，故孔子不談不朽，亦不討論人死問題。

但中國孔子以下之儒家，仍然常稱述叔孫豹之言三不朽。此只是退一步言之。只要不妨害到第一義，還可有第二義。孔子言仁，此是人生中第一義。叔孫豹言不朽，則已是第二義以下了。因人在人中生，還向人中死，人死後亦當還在人中，於是乃有所謂鬼神之傳說。鬼神有兩種，一

是人心中之鬼神，一是人心外之鬼神。孔子敬鬼神而遠之。孔子亦不定說人死後無鬼神存在，此指人心外之鬼神；只說我敬他便是，此指人心中之鬼神。生前死後，既屬兩個世界，死後的世界我不知，則我敬他也就不必要近他。而且也與他無可相近。故孔子及儒家只重祭祀。祭祀亦仍只是盡人道。孔子說：「祭神如神在，我不與祭，如不祭。」果使祭者之心不在，斯所祭之神亦如不在。必待祭者心在，斯所祭之神亦如在。可見死人之神，還是在活人心中，不朽亦只不朽在活人之心。孔子曰：「甚矣我衰也，久矣我不復夢見周公。」可見當孔子未衰時，周公之人格與其事業，即周公之神，日常活躍呈現在孔子之心中。如此則豈不周公在孔子心中，一如其長在。但到孔子衰了，周公人格在孔子心中之活動也退了。這裏便有兩邊道理。似乎叔孫豹遠去向那邊說，而孔子則拉近來向這邊說。固然亦實是一個道理，亦只是一個事實，但經過叔孫豹說，還有孔子說；而經了孔子說，則可不再有叔孫豹說，但亦仍不害其有叔孫豹之說。

孔子又說：「人能弘道，非道弘人。」若說鬼神即是道，亦可說，人能使鬼神在人間活現，但鬼神實是無法使他自己活現來人間。若如我們今天不信孔子之道，孔子之道也便不能在今天的中國社會中活現。孔子早已死在兩千五百年之前，那裏還有孔子之神存在？孔子所著重說的只是

這一面。但若我們自己心念一轉，只在我心上轉念到孔子，則孔子之道乃及孔子之神，便如在我目前，亦如在我心中。叔孫豹說的乃是這一面。只要我們懂得了孔子所說，叔孫豹之說，便已包含在內，說也得，不說也得。

後代的中國人兼信佛教。如說人生爭衣爭食，爭權爭利，到頭死了一場空。這也未始不是。但既知死後一場空，何不生前不爭不奪好好爲人？叔孫豹所言之德、功、言，固亦是人生中之業，但不是自私自顧作惡業。能立德、功、言，至少已是諸惡莫作。若果死後有輪迴，在六道中，至少亦必向上面輪迴，決不至向下面輪迴。所以人儘可在家作優婆塞、優婆夷，不必定要背棄父母，拋離妻子，出家爲僧爲尼。果能信從孔子之生前，豈不與信從釋迦之死後，還可兩全其美。

更後代的中國人，又兼信了耶教。但信耶教，仍亦可兼信孔子。孔子教人孝弟忠恕，仁義廉恥，修身齊家治國平天下。豈不在其生前，也已盡可能贖了罪？果使有上帝、有靈魂，孔子死後，他的靈魂也會奉召進天國。豈能因孔子在生前未知有耶穌，未信奉耶穌教義，上帝也把孔子靈魂和魔鬼一般罰進地獄；那上帝豈不太偏狹，太自私了！所以在明清之際的中國人，一面信上

帝耶穌，一面仍想保留孔子教孝、祭祀祖先之遺俗。其先爲梵蒂岡拒絕，但到今則此爭持也漸歸平息了。

此刻科學昌隆，天文學、生物學上種種發現，在西方有「上帝迷失」之歎。但在中國，若把孔子儒家所傳的心性之學來體會耶穌的十字架精神，豈不反可更直接、更明白，不煩在上帝創世與降生人類的傳說上來多尋證據，多作辯護。又如舉世在衣食權利上奔競攘奪，若有某民族、某社會一意信奉佛教，群相出家離俗，爲僧爲尼，豈不將迅速自取滅亡？也只有如中國孔子儒家講求修齊治平大道，先能自求生存，而亦並不背於釋迦大慈大悲、救苦救難的那一套出世精神。佛家說：「做一天和尚撞一天鐘。」又說：「我不入地獄，誰入地獄。」在今天，信中國孔子教義，也正如做和尚撞鐘，也正是先進地獄，好救人出地獄。

我們的蔣總統，畢生信奉孔子儒義，但亦信佛教。如在日月潭，爲紀念其母王太夫人，修建了一座慈恩塔。至其信耶教，則人人皆知。以一人之身，而兼信了儒、釋、耶三教，於此正見中國傳統文化涵義之宏通而廣大。此刻蔣公崩殂，依佛家教義說，在其六道輪迴中，應趨向何道；依耶教教義說，其靈魂是否直接已上了天國；凡此皆待各人信仰去決定。但他老人家，顯然仍活

副作用。主役之間地位互易。其他生命，像是以物質生活爲目的，心靈生活爲手段。人類生命，則以心靈精神生活爲目的，而以身體物質生活爲手段。我們中國人說「人爲萬物之靈」，此是說：人也是一物，也是一種生物，只人在生物中特別有靈。這個「靈」字就指的心靈，也可稱之爲「靈明」或「靈覺」。明與覺，是人類此心最重要的功能和作用。就自然演化言，先有了物質然後才有生命，有了生命然後才有心靈，這是進化程序一步步地如此向前推進。所以在生命中，心靈是最後進化所得，最有價值，又是最有意義的。我們說人的心靈精神生活乃超出於身體物質生活之上，只說的是事實，不是任何人所發的某種高論。

在人類生命中，最偉大的一點成就，就是人類能成群。成群也不只是由人類開始，動物間也已慢慢進展到有群，尤著的如蜂蟻。但人在群體生活中，又有了家庭、社會、國家和民族，這些全不是其他生命以物質生活爲主的所有，而是由精神生活中產生。人的生活，又有最重要的一點，就是人對自己生命能夠感到快樂。剛才所講的求生意志，乃及如何保持生命的一些智慧，此是大多數生命所同有。只有一種樂生之情，乃最爲人生之特出處。當然理智、情感可相通，但究不是一個。求知識，不一定便是快樂。快樂屬於情感方面。多數動物能哭不能笑。小孩子初生墮地，第一聲就是哭，要經過一段時期後才會笑。笑是人類所獨有，乃在大自然生命演進中一種最

寶貴的樂生之情。中國人稱「孩童」，「孩」字就指笑。人生普遍理想，應該少哭多笑。人生既以樂生之情爲其最高發展，而仍不能免於哀傷悲痛而有哭。此種哀傷悲痛之哭，亦爲人生情感中最可珍貴的。動物不會笑，也同樣不會如人之哭。換言之，哀與樂是真人生，是人生之真境界。

樂生先要能安生。生命在危險中便不安，當然就不樂。這個樂，不在身體上，不從外面加進去，而乃發自內心。人活著要吃，不吃就不能保持生命，但這是物質人生，屬於身體所需要。從動物到人類都如此。要求吃飽，事很簡單，但要吃得知味，便轉移到情感，轉移到心靈人生方面來。中庸上說：「人鮮不飲食，鮮能知味。」知味有多少階層，人與人不同。高級的人，才懂得高級的味。低級的人，只懂得低級的味。同是一碗鷄湯，在不同環境中吃，其味就各不同。鷄湯從外面吃進去，但味則從心靈內部感覺到。有時，一個人吃粗茶淡飯，比別人吃鷄鴨魚肉還好，這就是味不同。這個「味」字，在人生中牽涉很廣，也很深。我們總要自己生活得有味。由此可知，人生主要，應該是高出於物質人生之上的內部人生，應該是心靈的。其他動物，乃是以身體物質生活爲目標，以心靈精神生活爲手段的一種「心爲形役」的低級生命。高級生命則「形爲心役」，以身體物質生活爲手段，以心靈精神生活爲目標。我們定要認清楚，在人類生活中，心的價值意義，遠勝過了身的價值意義。我們試看全世界人類，那一個民族的歷史文化傳統能特別看

準了這一點來加以提倡的，則只有我們中國人。我們中華民族的文化，看重心靈人生。這並不如我們今天所說，只是某些人所提倡的一種道德教訓，這乃是天地間生命順序之自然發展。我們中國人只是根據了這個自然實況而來加以發揮而已。

二

其次要講到物質身體生活與心靈精神生活之不同處。物質身體生活，大家都一樣。餓了要吃，冷了要穿，倦了要休息。但從另一面講，此種人生，乃是個別不相通的。我喝一杯水，與你不相干。吃飯各飽了各自的肚子，你吃飽了，別人並不飽。你穿暖了，別人並不暖。因此，在這些上，就必然會引起人類間相互的爭奪。但是精神生活便大不同，這是一體相通的。如今天在座諸位，若大家是來聚餐，該得準備多少吃的東西。但今天是來聽一次講演，一人講，大家聽，這是心與心之相通，是精神的。一人心中話，可說給人人聽。但一人手中食，不能拿供人人吃。中國人有句話說：「一人向隅，舉座爲之不歡。」滿堂飲酒，有一人向隅悲泣，則一堂皆爲之不樂。這是心靈精神方面的事。人生必到了心靈精神人生，才有這樣一個共通的境界。老子書裏說：「既以爲人已愈有，既以與人已愈多。」假使我今天是一個廚司，做菜請大家吃，大家吃飽

天吃飯穿衣，有什麼好記的呢？也許在某一天吃了瀉肚，這會記得，平常吃就記不得。所以吃的人生，實是一番空虛的人生。我們不把它留在記憶裏，不再去回想。記得想到，就算有這件事。不記得，想不到，就如沒有了這件事。人生固然要一些記不得想不起的飽暖物質的人生，但我們卻不該不去看重那些可以記得想起的東西。

世界上各大宗教，尤其如佛教，幾可說都要把一切現實人生全不重視、全忘掉，來另外寄情於天堂樂土。這不是一件太容易的事，而且也是一件不必要的事。主要是在宗教精神與現實人生之外另有一個文化精神。教人能追想回憶永不忘的，就如我們中國文化與孔孟思想所理想的人生。

且從我們文化中來講我們的文學與藝術，重要精神也在此。中國文學藝術的重要性，主要便在叫人能不忘。即如音樂，也必希望有「餘音繞樑，三日不忘」之感。這些都要能深入我們心靈裏去，變成了我們生命的一部分，生命之永恆即由此見。孔子在齊國聽到韶樂，「三月不知肉味」。物質人生，遇到這樣的心情下，便全不足道。每一人，逢到喜怒哀樂真激動了此心，都會如此。關於這點，我想不必多講。只要諸位各自反省，便見是愈想愈明白，愈想愈真實。

也許諸位會說，物質生活是生活的基礎，這話並不錯。如建造房屋要先打好基礎，再在地基

上來動工建造。但人只住房屋中，不住在地基上。如我們今天在此講演，也是在房子裏，不在平地基礎上。栽一盆花，沒有根，當然不成；然須能從根上開花，更要能結果才是。心靈人生乃是後期高級的人生，物質身體人生只是早期低級的人生。中國人並不是不懂得物質人生之重要，只認為心靈人生更重要。在人生大道上，打好基礎，就應該開始建造。原始人自有了群體生活，心的需要與物的需要便該輕重倒置，便該有家庭，有社會，有民族，有歷史，便該開始跑上精神人生的大道上去。

三

在這裏，有兩條路。一條是正路，一條是崎路。人有了群，便走上了正路，一切吃的穿的物質生活易解決，不像以前要走崎路。但我們不要說條條大路可以通羅馬，儘多路可以走不通。你莫說任何手段都可得快樂，有些南轅北轍，不僅走不通，而且更遠了。今天的世界，是一個快樂還是痛苦的世界呢？今天的世界，是一個安定還是危險的世界呢？大家都像過了今天不曉得明天，人生如此般的不安，快樂又在那裏呢？無怪大家都感到煩躁苦悶。看一場電影，喝一杯咖啡，到館子吃一頓小吃，儘排遣也沒有用，痛苦暫去又生。但我們真認為人生是該痛苦的嗎？該

是永遠在一個危險不安的狀態下向前嗎？我們面前明明擺著幾條路，我們也該在這許多條路上有一何去何從之選擇。

我試舉個例：第一、如說創造與養育：現在只聽年輕人講創造，好像什麼東西都要創造，甚至主張要創造新的人生。但從前中國人不多講創造，而多講了養育。「創造」是從沒有創造出有，如沒有杯子，造出杯子。現在的科學，不知道創造了多少新東西新花樣。但中國人講「養」，講「育」，則是另一條路。一個小孩子，父母生下，已是一人，但不養，又怎辦？諸位試想，父母養育孩子成長，真不容易。花草樹木，凡有生命皆須養。不管科學如何發達，也造不出一個生命。據說國外已發明了人工射精受孕。但究到何日，人類可以不用人生人？人工射精受孕，距離不用人生人目標尚遠。總之科學不能創造生命。如果能，這生命和我們今天的生命將完全是另外一件事。我們人現在的生命，必由父母所生。一胎一個，或兩或三，甚至一胎生了五個，全世界報紙都會登載。人不能像造杯子一樣，到工廠裏去生產，一造就是一千一萬。果是這樣，人還有什麼意義價值？造是造沒有生命的，養是養有生命的，兩者絕不同。但我們今天只看重「造」，沒有看重「養」。這在我們現代人的觀念裏，可說是一個很嚴重的缺點。而且造出來的物，本是無生命的，只造來給人用，而其結果反會來支配妨害人。如這講堂，許多椅子，來聽講的每人坐

一張。如將這禮堂作爲結婚等別的用途，一切就得重新佈置。今天，造出許多無生命的物來壓在我們有生命人的上面，轉使人生受支配，受壓迫，受妨害。歷史上，早已不乏其例。如埃及金字塔、羅馬鬥獸場，都是人造的大建築物。但埃及金字塔，便送掉了埃及民族的生命。羅馬造鬥獸場，也斷送了羅馬帝國的生命。這是千真萬確的。今天我們又快到這個階段了。

我且講一件事，現在掌握全世界人類生命大權的，卻像要轉到阿拉伯人手裏去。他們石油不賣給誰，誰就遭困，全世界都在發生能源問題，變成了石油來支配人。人類文化進步到今天，卻使全世界人都進入石油支配之下，難道這就是人生文化的理想與進步嗎？這顯然是物質在阻礙著人，在支配著人。又如原子彈核子武器，可以毀滅全世界，變成人人都怕。美國、蘇俄，是今世界上兩個核子大國，但他們也都怕。核子武器究竟到那一天可以決定不用，現在還看不出來。天地間本沒有核子武器，由人造來傷害人，到頭也會傷害到自己。即如你蓋一所房子，太大了，那房子不但會阻礙你的前途，連你的子孫們也會受害。中國古人說「高明之家，鬼瞰其室」，就是這道理。

當我在小孩時，大家都講教育救國，今天轉講科學救國。中國傳統文化最偉大處就是講教育，「育」就是「養」。「十年樹木，百年樹人。」栽培樹木要等十年，栽培人要等一百年。一

百年早已換了三世，那不太遠嗎？但我們中國人到今已有五十個一百年。五千年的歷史，都是養來的，不是造出的。怎麼一下子可以造出五千年歷史來？今天我們卻要一下子來創造我們自己所想像的新中國人，其實卻是要把中國人變成西洋人、美國人，把學校全變成工廠，天下那有這般輕易事？造化本是天地功能，中國人也是天地造化所生，又經幾千年培養，豈是一天所能改造！工廠固是重要，可以製造東西，但學校更重要，學校功能在養人。東西賣出可以賺錢，但培養人才不是賣出去賺錢的。如我們種一盆花，要施肥，要修剪，要細心培養，慢慢等它開花。我們講教育，德、智、體、群、美，皆在養育人所既有的心靈和精神和德性方面的，豈可隨我意製造。中國人一向看重教育，又豈如美國杜威所說，教育等於是一張支票，可以到銀行裏兌現。中國人的教育理想，注重在培養人的心靈精神，養心、養性、養智、養德，中國人在這「養」字方面卻講得很多了。

第二、講到方法與工夫：有人說，有兩句中國話，現已變為世界話。一是「頂好」，二是「工夫」。這兩句話，都是外國人學中國話喜歡說的。最近美國拍了一部電影叫「中國工夫」，來宣傳中國人的武術。如打太極拳，若論方法，兩三個月就會，但要打得好，就要下工夫。現在人總喜歡講科學方法，常有人向我問讀書方法，其實讀書更要是肯下工夫。如打太極拳，下了二三

很看重工夫。但至少，今天我所接觸到的年輕人，只是問方法，沒有看重到下工夫。我認爲工夫即是生命，要花時間，時間亦即是生命。我告訴諸位，一分鐘不用工夫，就是浪費了一分鐘時間，也就喪失了一分鐘的生命。中國人的一切至要方法就是下工夫。今天外國人看到中國人的武術，遂認識到中國「工夫」二字。我們要知道，向人討方法易，自己下工夫不易。中國人常講修養工夫，孔子便是七十年在此工夫上，如何我們不去重視工夫！

第三、是新與舊：今天一般人只喜歡講新，不喜歡講舊。新時代、新風氣、新思想，甚至要講新民族和新國家，一切都要新。可是舊的也不是全不好。有的要新，有的要舊。中國人說：「器惟求新，人惟求舊。」朋友要舊，鄉里要舊。造出來的東西要新，如新房子，新衣服。但如說要新家庭，父親不是原來的舊父親，母親也不是原來的舊母親，連兄弟姊妹妻室兒女也都不是，原來那一批舊的，那我定會大哭一場。倘使我活到五、六十歲，父母兄弟姊妹妻室兒女都健在，這不好嗎？新朋友總不如舊朋友，新民族也總不如舊民族。中華民族已有五千年歷史，現在認爲舊了，定要去創造一個新民族，這又是什麼道理？我們的生命愈舊愈值錢，青年中年總不如老年，因老年中已包括了青年中年，而且舊生命中有新生命，新生命中不一定有舊生命。天天吃飯，每天要有些新的加進去。讀書做學問，也要今天的能和昨天不同。並不是有了舊不要新，但

今天我們所講，則是只要新不要舊。或許我講話似乎多用了一些力，但我用力講這裏，並沒有去反對那邊。或許諸位聽我講這邊，覺得奇怪，其實也並不奇怪。諸位試去多看幾本中國書就知道。中國書裏有新，卻也有舊，其實外國書也一樣。新與舊，兩不能廢。我們只能在舊的中間來求新。世上最舊的莫過於我們這一個中華民族，今天我們一意求新，要科學方法創造，但舊的終不能丟掉。舊家庭、舊社會，不能儘求翻新。舊歷史，也不能重寫。所以舊的我們也要，我們要以舊為主，從舊中求新，不能喜新棄舊。

第四、要講止與進：今天大家異口同聲都在講進步。「止，吾止也；進，吾進也。」「知足不辱，知止不殆。」中國人也非不講進，但講進也要能知止。「載飛載止」，要在此止上停得下。只求進，不知止，那不行。一隻足止，一隻足進。先要站穩，能止，才能進。若要兩足一齊進，這只是跳躍。可是跳了一步之後，還要雙足落地，站穩了再能跳。出外旅行，下了飛機，首先該去找一個旅館，不能一天到晚在街上跑，有了旅館才得安定，有了休息才能再遊覽。今天我們一切都要講進步，不進步就是落伍，這是對的。但我要問，進步到那裏為止？有沒有一個歸宿？今天我們人類最大問題是只求進步，不求歸宿。沒有歸宿卻最痛苦。如出外跑，從早到晚不回家，天黑了怎辦？到館子裏吃頓飯，吃了後又怎辦？去看一場電影，電影看完了又怎辦？再到

第六、是德與力：「驥不稱其力，稱其德也。」「王者以德服人，霸者以力服人。」今天世界上，都是心不服，我買你的東西，卻並不佩服你。我與你結盟聯交，是怕你有原子彈，怕你不賣給我石油，也非爲佩服你這一國家。私人之間，也有王道、霸道之別。物質進步，只表現了人之多欲與有力，並不表現了人之多情與有德。若人類盡成爲寡情缺德之人，則物質種種進步，終於救不了人類。

四

我今天所講，似乎有點偏重於講中國文化。我認爲將來的世界，正要中國文化來領導。近代世界，由西方人領導，發生了第一次以及第二次世界大戰。是否不再發生第三次，此刻還不能知。他們正靠打仗來領導，不打仗，誰會佩服你領導？今天諸位手邊都有一本陽曆，年初我在臺中的演講詞，與今天所講有些相同的地方。我認爲中國文化可以救世界。其實講起來也很簡單，因爲中國文化是農業的文化，西方是商業的文化。農業文化要下工夫，商業文化要講方法。用什麼方法去賺人錢，大學裏也開有廣告課，怎樣登廣告才賺錢？農人講養，一塊田，父傳子，子傳孫，一代一代傳下。中國人看重時間，愈久愈好，耕熟田好過墾荒。西方人做生意要跑新碼

頭，所以他們講新講進，中國人講安講樂。我剛才所講的許多點，都可說是農村人和城市人的不同。如農村人感情重，都市人欲望重。如此類推，東方文化偏重了人生之這一面，西方文化偏重了人生之那一面。要講人生，那一面也不能少。但在農業文化裏可以產生出商業，在商業文化裏卻不能產生出農業。農村人心可以救今天的世界，都市人心不能。中國社會分士、農、工、商。士在最前，因為士懂得人生大道，他可以領導社會。但此後中國社會也快沒有士了。今天已是只有「公教人員」，都變成了一種職業。若論職業，自不如工商界。今天我們學西方，又一切都要講民主。其實西方今天的民主，也操在工商資本家手裏。如美國今天的選舉法，將非變不可。我們社會沒有錢，那能學得像美國。我們要把眼光放大放遠一點，不要光看人家羨慕，應該回頭來看看自己。說外國好，我固贊成。說中國不好，我也贊成。但總也有些好的地方，才能五千年立足於天地間。如說中國都不好，擁有了七億不好的人，又怎麼辦？其實中國不好，那會有七億人口？又那會有五千年歷史？一人活了八十九十，定有人來問你養生之道。我們的民族，活了五千年，有了七億人口，卻定要去問人立國之道。青年該比老年人健，但不必也如那老年人壽。

我今天舉出了許多點，只說一個人不要太偏向外面。人生有其內部心靈方面的人生，也有意義和價值，至少不比外面物質身體方面的人生意義價值差。前兩天我在報紙上看到日本前首相

佐藤有一番講演，他告日本人說：「我們現在要講道德革命，來革新教育，再這樣講物質文明，下去將會不得了。」他究也是一個東方人，他也讀過中國書，所以能這樣說話。其實西方也非沒有人說這些話。總之，我們不該專向外面看，人生不專在外部，物質人生外還是有心靈人生。心靈人生主要在求安樂。我請問諸位，人生除了求安樂之外，還要求什麼？

（中華民國六十二年十月二十八日臺北教育部社教司文化講座講辭，六十

三年二月社教司編文化講座專集之九，三月教育與文化四一三期轉載。）

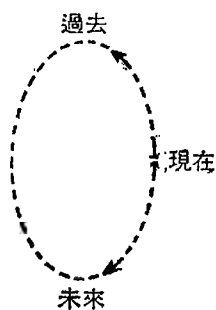
大體上說來，印度佛教思想，尤其對現在的短促性更描述得用力。而現代西方科學智識，則對過去與未來之悠遠尤其發揮得具體而詳確。自人類歷史上溯生物進化，再由生物進化推到地層沿革，再由地層沿革逆推到天文演變；從前認為悠遠不可知的過去，現代科學智識已知道了不少，但到頭依然是一個不可知。而且正因為對過去所知的多了，卻感到過去之悠遠不可知者更甚更悠遠了。其未來方面，也隨過去之智識而相對進展，先由人類歷史懸想到人種絕滅，嗣由地球冷卻而懸想到生物全息，再至於太陽熱力消盡。而天體之渺茫不可知的部分，還是依然的不可知，一樣如對過去般，使人感到未來之悠遠不可知，是更甚更悠遠了。

總之，過去與未來之悠久，一樣是不可想像。人類對過去與未來之智識愈增，則其不可想像亦愈甚。過去與未來之悠遠愈覺其不可想像，則相對的人生現在之短促亦更見為不可想像了。這是古代印度佛學與近代西方科學智識之所昭示，亦即人類對於時間的一般想像之所同。莊周有言：「我生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已。已而為知者，殆而已矣。」這一句話，從現代人的智識看來，是更確切更有味了。

1. 時間之直線觀



2. 時間之球形觀



此兩種時間想像之不同，影響於人生觀之差別。凡想像時間作直線者，必以人生爲無限向前；凡想像時間作球形者，必以人生爲圓滿具足。

三

佛學上之三世輪迴，此即一種無限向前也。今日西方科學界之進化論與機械論，此亦一種無

不可知」混論爲一體，若以此整體譬之如一球，人類之智識譬如一水面，此球體浸入此水面，其大部則沉浸在水面之下，此爲過去與未來，屬於不可知者。其浮現在水面之上者爲現在，屬於可知者。此球體在水面時時轉動，故浮面可知部分亦時時新異，不居故常，如此之人生所以見爲圓滿具足者，因可知與不可知既屬一體，則人生並非由此至彼，永永向前；實僅爲一體之循環轉動，往復無端而已。

如此則過去、現在、未來，連爲一圈，生命與非生命融爲一體，既不需永遠向前追逐，亦並無無窮數之三世輪迴，並不需別求超升，轉入另一世界，此在中國人觀念，即爲「天人合一」。其球體之底層爲天，其球體之浮面爲人，人生即在大自然中，而爲大自然之一部分，此大自然之永久生命則循環無端，周而復始。

在人類短促之智識中，則若有過去、現在、未來，在大自然之永久生命中，則無起無迄，無首無尾，常此翻滾轉動而已。生命並非由此至彼，故爲現前具足也。

編者案：本稿從錢先生遺稿中理出，原稿無題，似尙未完篇。據稿紙及字跡考證，本稿或寫於民

國三十六年，先生在昆明見思想與時代發表其前兩年所著靈魂與心一文，有感而續作。

